MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81457-7

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

BAHR, KARL

TITLE:

DIE SCHOPEHAUER'SHE PHILOSOPHIE...

PLACE:

DRESDEN

DATE:

1857

Master Negative #
93-81457-7

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

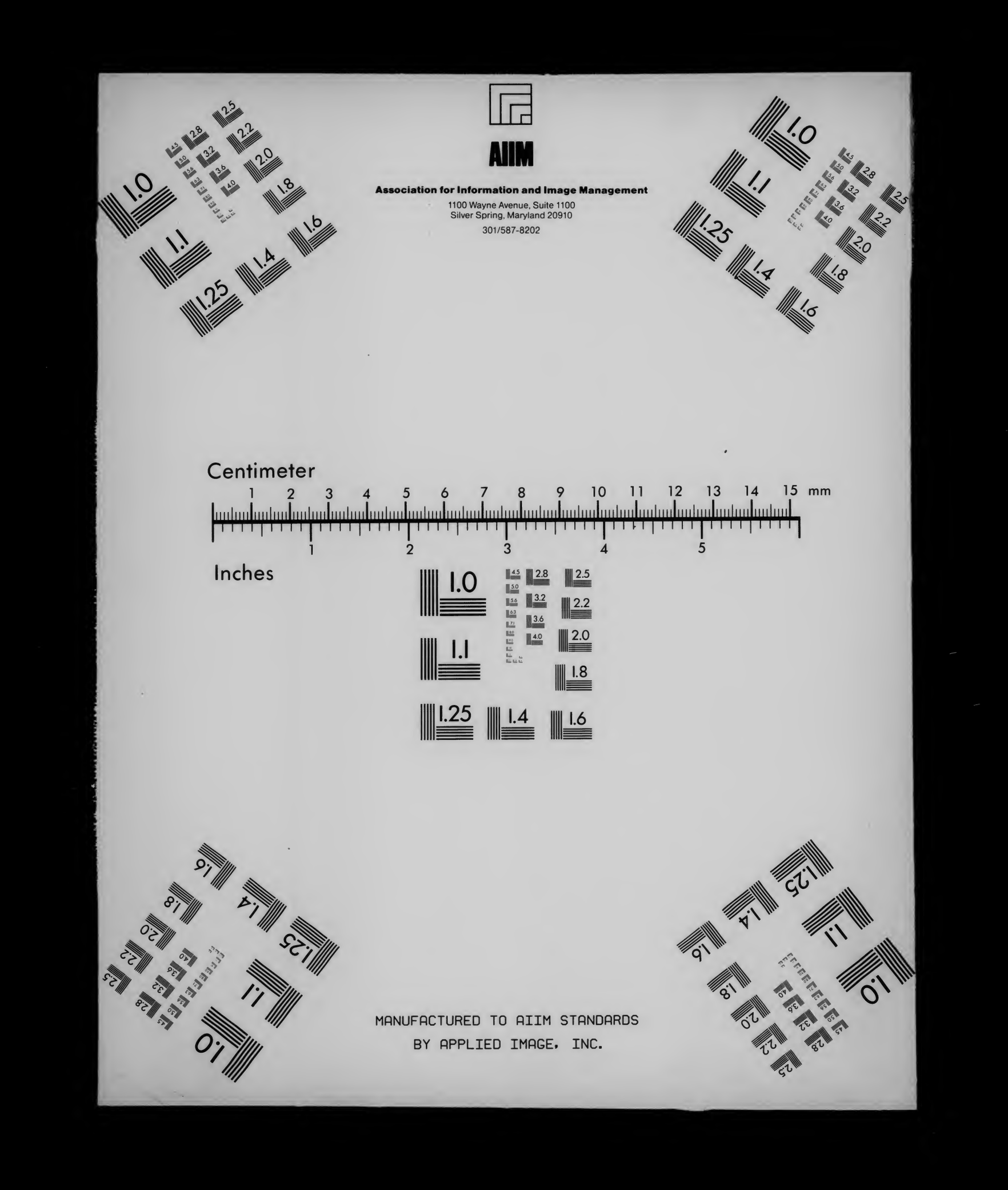
193Sch6
DB1

Bähr, Karl Johann Georg Friedrich, 1833-1893.
Die Schopenhauer'sche philosophie in ihren grundzügen dargestellt ... Dresden, 1857.
14 + c2₃ + 148 p.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6-14-93 INITIALS mcf
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

B. WESTERMANN & Co.
NEW YORK
812 BROADWAY

193Sch6 DB1

Columbia College
in the City of New York

SIGILLUM COLLEGII COLUMBIÆ NOVI EBORACI 1754
IN LUMINE TUO VIDEBIMUS LUMEN

Library.

Die

Schopenhauer'sche Philosophie.

COLUMBIA
COLLEGE
LIBRARY

Die

Schopenhauer'sche Philosophie

in

ihren Grundzügen

dargestellt und kritisch beleuchtet

von

C. G. Bähr.

DRESDEN,
Verlagsbuchhandlung von Rudolf Kuntze.
1857.

17 Oct 96 Smo

9 APR1996 Westermann. 32 l-21

Vorwort.

Erst seit wenigen Jahren hat Arthur Schopenhauer in weitern Kreisen diejenige Anerkennung gefunden, die ihm schon zur Zeit seines ersten Auftretens zu Theil werden musste, wenn nicht gerade damals im Felde der Speculation neue und geräuschvolle Vorgänge die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen auf sich zogen. Seitdem hat nun manches Wundersame und Merkwürdige auf diesem Felde sich zugetragen, was dem unbefangenen Beobachter reichen Stoff zum Nachdenken, sowohl über die metaphysischen Probleme selbst und deren Behandlung, als nicht minder über die Art, wie menschliche Natur und Neigung hierbei mitspielt, zu geben vermochte. Mancher ist aber auch in seinen lange hingehaltenen Erwartungen bitter getäuscht worden, oder hat, ermüdet von der Fruchtlosigkeit so vieler speculativer Bemühungen (die schlechten Erfolge der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft zurechnend) seine Aufmerksamkeit andern geistigen Gebieten zugewendet.

So sehnten sich denn Diejenigen, denen im hohen Grade jenes edle Bedürfniss innewohnt, welches Schopenhauer das „metaphysische“ ge-

21931.4

nannt hat, denen mit dem Worte „Philosophie“ sich die Vorstellung jenes abgeschlossenen, unnahbaren Heiligthumes verbindet, wo der menschliche Geist, ganz sich selbst hingegeben, nicht mehr die einzelnen Zwecke und Ansprüche des Lebens, sondern das Leben überhaupt und als solches zum Gegenstand seines Denkens macht, — diese, sagen wir, sehnten sich nach einem Philosophen, der in sich selbst wahr und tief jenes Bedürfniss empfunden, und von der Natur berufen durch eine ausserordentliche Begabung sein Leben freiwillig dafür einsetzte, der hohen Aufgabe zu genügen, — der dies zunächst und allein zur Befriedigung seines eigenen Geistes gethan, darum aber auch die Ueberzeugung von dem Werth seiner Gabe freimüthig aussprechen durfte, als er den Zeitgenossen die Resultate seines Denkens überlieferte.

Einen solchen Philosophen tiefen Ernstes haben wir an Arthur Schopenhauer gefunden.

Wer hätte jemals seine Schriften berührt, dem nicht in ihnen das Zeugniss dieses Ernstes, dieser innigen Erfülltheit von den Räthseln des Lebens, dazu auch der unerschütterlichen Wahrheitsliebe und edlen Rücksichtslosigkeit des ächten Genius auf jeder Seite entgegengetreten wäre!

Zur Charakteristik des Philosophen, wie seiner Art zu philosophiren möge dienen, was G. Weigelt (in seinen „Vorträgen über die neuere Philosophie“, 1855. p. 119.) ebenso schön als treffend, von ihm sagt.

„Arthur Schopenhauer, der gegen Ende des vorigen Jahrhunderts (1788) geborne Sohn der bekannten Schriftstellerin gleichen Namens, liebt nicht die kunstreiche Gliederung des Systems, aber um so mehr die mannigfaltige Wirklichkeit. Der Naturforschung folgt er auf ihren glänzenden Entdeckungen; er studirt die Denker aller Zeiten, ist in den Religionen des Orientes und Occidentes heimisch und bildet seinen Geschmack an den Dichtern aller Sprachen, an den Werken der Kunst; er beobachtet sinnig das wirkliche Menschenleben in seinen sittlichen Motiven, seinen Hoffnungen und Leiden; er studirt die menschliche Natur am Verbrecher, am Genie, wie in den Irrenhäusern. Darum geht der Weg seines Philosophirens nicht vom Begriff zur Wirklichkeit, sondern von dieser zu jenem, die er zur breiten Grundlage seines Denkens macht. Mitten im Leben hat er sich die Erkenntniss desselben und eine erhabne Ruhe gewonnen, wesshalb er uns an die Weisen aus der Blüthenzeit der hellenischen Philosophie erinnert.“

Unberührt vom Streite wechselnder Schulmeinungen und unbeirrt durch die Richtungen des Lehrens und Denkens, die um ihn her ihr Ansehen ausbreiteten, stand Arthur Schopenhauer, beinahe ein halbes Jahrhundert, von Wenigen gekannt, in vereinsamter Höhe, dem erhabenen Zuge eigensten Denkens folgend. Erst die wachsende Mattigkeit und Leere, welche neuerdings in der philosophischen Literatur fühlbar wurde, im Verein mit einer richtigern Beurtheilung der jüngst dage-

wesenen Erscheinungen führte zur allgemeinern Bekanntschaft und Würdigung des grossen Denkers.

Erbleicht ist schon in der Flucht der Jahre das Haupt, welches jetzt der späte, doch um so gerechtere Lorbeer schmückt; noch aber pulsirt in seinen Schläfen der lebendige, entzückende Gedanke, der, wenn unser sehnlichstes Hoffen nicht trügt, seine zündende und erfrischende Macht noch oftmals auf eine dankbarere Mitwelt äussern wird.

Eines aber können wir bei der schuldigen Verehrung von dem Meister nicht fordern: dass er nämlich den hier und dort, spät genug, gegen sein System laut werdenden Zweifeln und Anklagen noch selbst entgegentrete. Dies Geschäft darf er mit Fug und Recht Andern überlassen, die, überzeugt von dem hohen Werthe seiner Philosophie, es ausrichten mit den Waffen seines eigenen Geistes. —

Schopenhauer hat in den letzten Jahren schon mehrere verdienstvolle Vertreter gefunden, welche seine Lehre theils auszubreiten, theils auch in Fragen, die das Zeitbedürfniss aufregte, anzuwenden bemüht waren.

Mit Besonnenheit und ernster Umsicht hat Julius Frauenstädt die Leuchte der Schopenhauerschen Philosophie durch die geistigen Gebiete der Naturwissenschaft, Religion, Moral und Poesie getragen, um deren wechselseitiges Verhältniss anzuzeigen und den Streit der Gegensätze zu schlichten; auch hat Derselbe nach Schopenhauer's Principien die Wahrheiten und Irrthümer

der erst kürzlich wiederaufgekommenen materialistischen Lehren einleuchtender als irgend ein Anderer nachgewiesen, und hiermit eine Ausgleichung der Fehde zwischen Materialismus und Spiritualismus versucht.

Weigelt, in seinen angeführten Vorträgen über neuere Philosophie, erkennt an, dass Schopenhauer unter allen Philosophen nach Kant den Vorzug verdiene, und sucht ausführlich darzuthun, wie das tiefsinnige Problem, zu dessen deutlicher Feststellung und Entwickelung die Philosophie der vorigen Jahrhunderte bis auf Kant allmälig vorgeschritten war, die Lehre nämlich von dem Verhältniss des Realen und Idealen in unserm Wissen, in Schopenhauer ihren Abschluss erreicht, oder doch wenigstens den einzig berechtigten Durchgangspunkt zu weiterer Fortbildung gefunden habe.

Von anderer Seite her vernehmen wir allerdings auch Urtheile ganz entgegengesetzter Art. Man macht sich in einigen Zeitschriften anheischig, die Schopenhauer'sche Philosophie alsbald „kritisch an ihren Ort zu stellen, und zwar an einen sehr untergeordneten.“ Man behauptet: der Kantische Standpunkt, den sie adoptire, sei ein veralteter und längst überwundener. Da nun im Publicum keine Nachrichten darüber sind, bis wohin die neuere Speculation mit ihren Entdeckungen bereits vorgedrungen ist, sondern dieselbe seit geraumer Zeit, gleich einem Luftballon, der in höhere Dunstkreise aufgestiegen, sich der öffent-

lichen Aufmerksamkeit völlig entzogen hat, — so lässt sich auf eine solche Behauptung Nichts entgegnen. Es ist aber schwer glaublich, dass Kant's Lehre, welche die Satzung von Jahrhunderten gebrochen hat, durch wenige Jahrzehende antiquirt sein könne. Deutet nicht vielmehr heute, dringender und entschiedener als je, das Bedürfniss der Wissenschaft zurück auf den Punkt, wo man zuerst vom Systeme der Kritik abfällig wurde?

Ein beliebter Kunstgriff bei Beurtheilung der Schopenhauer'schen Philosophie ist es auch, dass man, anstatt sie nach ihren eigenen Grundsätzen und Bestandtheilen zu prüfen, einen historischen (natürlich selbsterfundenen) Maassstab anlegt, und vermöge einer Construction der Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes ihren Werth oder Unwerth bestimmt. Dabei behauptet man besonders gern eine grosse Verwandtschaft Schopenhauer's mit dem von ihm perhorrescirten Fichte, und sucht, wo es um Gründe gegen die Sache selbst schlecht bestellt ist, die Prioritätsfrage einzumischen. Hiermit vermag man um so leichter durchzudringen, als Schopenhauer und Fichte, da sie beide von Kantischen Voraussetzungen ausgegangen sind, wirklich Manches miteinander gemein haben, und eine herrschend gewordene Unkenntniss der Kantischen Philosophie verhindert, dieses Gemeinsame seinem wahren Urheber zu vindiciren.

Auf Urtheile und Einwürfe der hier erwähnten Art einzugehen, hat sich die gegenwärtige Schrift

nicht vorgesetzt; vielleicht aber giebt sie dem kundigen Leser das argumentum a contrario gegen dieselben an die Hand.

Was nämlich Zweck und Form vorliegender Abhandlung betrifft, so ist darüber Folgendes zu sagen.

Die Gedanken eines grossen Geistes wird nur Derjenige recht erfassen, der sie in dessen eigener Werkstätte aufsucht, d. h. dessen Werke selbst liest. In diesen offenbart sich, mag auch die Kritik daran zergliedern und ausscheiden, soviel sie wolle, immer von Neuem der Genius in seiner unberührten Erhabenheit und unzerstörbaren Frische der Jugend. Darum ist es ein gewagtes und meist auch unfruchtbares Unternehmen, das Abbild einer grossen Gedankenschöpfung geben zu wollen.

In unserm Fall wird jedoch der Zweck einer kritischen Beleuchtung es entschuldigen, wenn wir eine Darstellung der Schopenhauer'schen Philosophie vorausschicken, weil es nützlich sein muss, vor der Beurtheilung eines philosophischen Systems, darüber, wie man dasselbe in seinem Zusammenhang auffasse, eine Rechenschaft abzulegen. Bei Schopenhauer kann dies in noch anderer Hinsicht von Nutzen sein. Seine Philosophie bildet nämlich, wie er selbst sagt, kein architektonisches Ganze, worin „immer ein Theil den andern trägt, nicht aber dieser auch jenen, der Grundstein endlich alle, ohne von ihnen getragen zu werden"; sondern sie soll einen einzigen Gedanken darstellen, der nur zum Behufe der Mittheilung in

Theile zerlegt wird; ihr Zusammenhang soll daher ein organischer sein.

Es ist aber unerlässlich, dass zwischen den Theilen einer Philosophie auch ein systematischer Zusammenhang nachgewiesen werden könne, und Schopenhauer giebt uns hierzu hinsichtlich der seinigen selbst mehrere Andeutungen (so namentlich: Parerga, II. pag. 17 u. ff.). Die organische Gliederung der Schopenhauer'schen Philosophie scheint uns nun mehrentheils mit einer systematischen übereinzukommen, und nur der Uebergang von der Erkenntnisstheorie zur Metaphysik bei jener Vier-Theilung, die Schopenhauer seiner Weltbetrachtung giebt, ein ziemlich unvorbereiteter zu sein. Wenn wir sonach, ohne dem Gegenstande dabei Zwang anzuthun, eine der systematischen Form sich möglichst annähernde Skizze von der Schopenhauer'schen Philosophie zu entwerfen suchen, so kann dies den innern Zusammenhang seiner „Welt als Vorstellung“ und „Welt als Wille“ in ein besonders klares Licht setzen, und hiermit zugleich die Unrichtigkeit einer mehrmals gehörten und bis zur Ermüdung nachgesprochenen Behauptung dargethan werden, wornach eine schreiende Dissonanz, eine weite, unfüllbare Kluft zwischen den beiden Haupttheilen seiner Lehre bestehen soll. —

Schopenhauer nennt sich ausdrücklich und wiederholt einen Kantianer; er sagt von seiner Philosophie, dass sie ihre Wurzel in der Kantischen habe, ja sogar, dass diese in ihr zu Ende gedacht

sei. (Zu vergl. ist z. B. Welt als Wille u. Vorstellung, Vorrede p. XXIII. Parerga I. 40. Ueb. d. Willen in der Natur. 2. Auflage, p. 14.) Es wird desshalb angemessen sein, dass einer Darstellung der Principien der Schopenhauer'schen Philosophie eine Uebersicht der Kantischen Lehre, insoweit sie Schopenhauer als Basis seines Systems anerkennt, also ins Besondere der Kantischen Transscendentalphilosophie, vorausgeschickt werde.

Was den kritischen Theil der vorliegenden Abhandlung betrifft, so ergeben sich aus dem Gegenstande selbst die Gesichtspunkte, nach denen die Schopenhauer'sche Philosophie in Betracht zu nehmen ist. Es wird nämlich zunächst ihre Kantische Grundlage, der kritische oder transcendentale Idealismus, zu untersuchen sein, sodann sie selbst, ihrem erkenntnisstheoretischen und metaphysischen Theile nach, in Rücksicht auf die Uebereinstimmung ihrer Principien, sowohl mit jener Grundlage, als auch untereinander.

Unser Bestreben geht aber nur dahin, den Leser mit denjenigen Lehren Schopenhauer's bekannt zu machen, welche, als die Grundsteine, dazu dienen, den herrlichen Bau seiner Metaphysik zu tragen. Diese allein auch beabsichtigen wir einer kritischen Betrachtung zu unterwerfen.

Dresden, im Januar 1857.

Erklärung der bei den Citaten gebrauchten Abkürzungen.

Kr. d. r. V.	bedeutet:	Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage. (Die Seitenzahlen dieser Auflage sind in der Rosenkranzischen Gesammtausgabe von Kant's Werken durchgängig beigegeben.)
Kr. d. r. V. II.	„	Kritik der reinen Vernunft, Separatausgabe von Hartenstein.
Proleg.	„	Kant's „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik."
S. v. G.	„	Schopenhauer's Abhandlung „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde," zweite Auflage.
Eth.	„	Dessen „Grundprobleme der Ethik."
W. in d. Nat.	„	„ „Ueber den Willen in der Natur," zweite Auflage.

Schopenhauer's Hauptwerk: „Die Welt als Wille und Vorstellung", wird citirt nach seiner zweiten Auflage durch blosse Bezeichnung des Bandes mit römischer Ziffer und beigefügte arabische Seitenzahl.

Darstellung

der

Principien der Schopenhauer'schen Philosophie.

„Alles Erkenntniss von Dingen, aus blossem reinen Verstande, oder reiner Vernunft, ist nichts als lauter Schein, und *nur in der Erfahrung ist Wahrheit.*“

KANT, Prolegomena.

Einleitung.

Die Kantische Basis der Schopenhauer'schen Philosophie.

Die alte Erklärung des Wortes „Metaphysik“, wornach es eine Wissenschaft bezeichnen soll von dem, was *jenseit der Möglichkeit aller Erfahrung* liege, berechtigte schon Kants Vorgänger zu der Annahme, dass die Principien metaphysischer Erkenntniss nicht selbst erst aus der Erfahrung entlehnt sein könnten, sondern nur dasjenige, was wir *unabhängig* von aller Erfahrung wissen, weiter reichen werde, als mögliche Erfahrung. Einige Grundsätze dieser Art traf man wirklich in unserer Vernunft an, und befasste sie unter dem Namen: Erkenntnisse aus reiner Vernunft. Bis hierher geht Kant mit seinen Vorgängern zusammen. Allein während Letztere sagen, dass jene Erkenntnisse Ausdrücke der absoluten Möglichkeit der Dinge, *aeternae veritates,* seien, macht Kant dieselben zum Gegenstande einer Untersuchung ganz neuer und eigenthümlicher Art, in welcher gefragt wird: *wie* dergleichen Grundsätze, wo sie *wirklich und gegeben* sind, nämlich in Mathematik und reiner Naturwissenschaft, *möglich* seien, d. h. wie ihr thatsächlicher, eine untrügliche Gewissheit beanspruchender Gebrauch sich rechtfertigen und erklären lasse. Und hieran knüpft sich die zweite Frage, ob auch *Metaphysik* als Wissenschaft aus solchen Grundsätzen zu Stande

kommen könne. Zur Lösung dieser Frage, welche das eigentliche Problem ist, muss die Beantwortung der *ersten* hinführen, indem sie uns über die Bedingungen, über Umfang und Grenzen des Gebrauchs der Vernunft aufklärt.

(Prolegom. § 4 am Ende, § 5 im Anf.)

Eine Erweiterung unserer Erkenntnisse geschieht nur durch synthetische Urtheile, und wo wir sie nicht aus Erfahrung gewinnen, durch *synthetische Urtheile a priori;* daher lässt die *erste* Frage sich auch in dieser Fassung ausdrücken: *wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?*

Bei der *Mathematik* ergiebt sich Folgendes: Während alle unsere Begriffe sonst auf empirische Anschauungen bezogen werden, liegen ihr *reine* Anschauungen unter, nämlich die reinen Formen des Raumes und der Zeit, in welchen sich ihre Begriffe construiren und dadurch verbinden und erweitern lassen, ohne dass Erfahrung zugezogen zu werden braucht. Da nun reine Anschauung hier der empirischen vorhergeht, doch aber die allgemeine Form dieser letztern zum Voraus und mit Nothwendigkeit bestimmt, so müssen wir annehmen, dass die reine Anschauung lediglich in der *formalen Beschaffenheit des Subjectes* bestehe, von den Objecten afficirt zu werden und dadurch Anschauung von ihnen zu bekommen, dass sie also die im Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorhergehende Form aller Erscheinungen der Sinne sei (Kr. d. r. V. p. 26, 33. H. p. 65); denn nur so lässt sich erklären, wie die Anschauung eines Gegenstandes dem Gegenstande selbst vorangehen könne. Daraus folgt zugleich, dass Raum und Zeit keine Bestimmungen sind, welche den Dingen *an sich selbst* anhaften, sondern nur die subjectiven Formen der Sinnlichkeit, unter denen allein uns ihre Anschauung möglich ist, wesshalb wir ein Dasein im Raume und in der Zeit von den Dingen nur prädiciren können, sofern sie uns *erscheinen*, d. h. Gegenstände unserer Sinne sind.

(Kr. d. r. V. H. p. 66, 71.) Hiermit ist nun die Frage beantwortet, wie reine Mathematik möglich sei: sie ist nur möglich für eine *Welt als Erscheinung*.

Es stützt sich demnach der Beweis für die Idealität des Raumes und der Zeit zunächst und im Wesentlichen darauf, dass es nur bei dieser Annahme *begreiflich* ist, wie man jene Bestimmungen *a priori* von allen Gegenständen der Erfahrung aussagen, und so sich ihrer als Quellen apriorisch-synthetischer Erkenntnisse bedienen könne (Prolegom. Anm. 3 nach § 13. Kr. d. r. V. H. 66.); denn alles sinnliche Vorstellen geschieht nur vermöge jener formalen Bedingungen; diese selbst wieder sind nur vermöge der Beschaffenheit des erkennenden Subjects; folglich ist eine Welt im Raume und in der Zeit nur vorhanden, sofern sie *sinnlich*, d. h. durch die Anschauung des Subjects bestimmt ist — und reine Mathematik, als apodiktische Wissenschaft, ist nur möglich, wenn man sie auf Gegenstände der Sinne und deren Möglichkeit einschränkt. Einen weiteren Beweis aber, dass wir schlechterdings unsere sinnliche Vorstellungsart nicht für eine Beschaffenheit der *Dinge an sich*, also für etwas, das auch ausserhalb unserer Vorstellung einen Bestand hätte, ansehen dürfen, geben die unvermeidlichen Verirrungen und Widersprüche des Verstandes, wenn er mit jenen Bedingungen über das Feld der Erfahrung hinausgehen will (die Antinomie der reinen Vernunft).

Der andere Theil der ersten Hauptfrage Kants lautete: wie ist eine allgemeingültige Erfahrung (reine Naturwissenschaft) möglich?

Die Erfahrung setzt als ihren Stoff die *Sinnesempfindung* voraus, und zwar begreift jede Anschauung eine Mannigfaltigkeit sinnlicher Eindrücke, welche als solche dadurch wahrgenommen wird, dass unser Bewusstsein die Zeit in der Folge der Eindrücke auf einander unterscheidet, also deren ganze Reihe vermöge der Einbildungskraft durchläuft und alsdann zu einer

Vorstellung zusammenfasst. Soll nun aber die so erlangte Vorstellung die Beziehung auf einen Gegenstand ausdrücken, d. h. Erfahrung sein, so muss das Mannigfaltige nach gewissen *Regeln* durch den Verstand verknüpft und geordnet werden. Der Verstand enthält also die formale Möglichkeit zu *Erfahrungen*, wie die reine Sinnlichkeit die Möglichkeit zu *Anschauungen;* durch die letztere wird uns ein Gegenstand in der Vorstellung *gegeben*, durch ersteren wird er in Beziehung auf diese *gedacht*. (Kr. d. r. V. p. 50. 77.)

Wie es reine Anschauungen giebt, so haben wir auch reine, im Verstande ursprünglich erzeugte *Begriffe* (Kategorien), welche Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen sind und dadurch als Bedingungen *a priori* vorausgehen, unter denen allein Etwas als Gegenstand gedacht werden kann.

Die Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe geschieht durch eine Betrachtung des Denkvermögens in seiner Thätigkeit. (Kr. d. r. V. p. 66.) Da alles Denken ein *Urtheilen* ist, so geben die logischen Momente aller Urtheile, bezogen auf Objecte überhaupt, ebensoviel Begriffe, welche die Verknüpfung von Vorstellungen als nothwendig und allgemeingültig bestimmen, und daher Principien objectiv gültiger Urtheile, d. h. reine Verstandesbegriffe, sind; „denn dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem *Urtheile* Einheit giebt, die giebt auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer *Anschauung* Einheit.“ (Kr. d. r. V. p. 79. Prol. § 23.)

Als solche Begriffe werden uns aufgeführt der Begriff der Grösse, welcher, je nachdem er auf reine oder empirische Anschauung (Empfindung) geht, einerseits als Ausdehnung und Dauer, andererseits als Grad auftritt; ferner der Begriff eines Beharrenden im Wechsel der Zustände (Substanz) und der einer nothwendigen Beziehung jeder Veränderung auf einen ihr vorausgegangenen Zustand (Causalität); endlich noch (in der

vierten Tafel der Urtheile) diejenigen Begriffe, die sich ausschliesslich auf die nothwendige Verknüpfung der Urtheile *unter einander* beziehen und daher nur mittelbar das Dasein einer Erscheinung betreffen.

Da unter Voraussetzung dieser Begriffe erst ein Object der Erfahrung möglich ist, so liegen sie als Bedingungen *a priori* aller Erfahrungserkenntniss zum Grunde, und lassen sich aus ihnen Grundsätze ableiten, welche die Gültigkeit allgemeiner Naturgesetze in Anspruch nehmen. Allein die reinen Verstandesbegriffe setzen immer voraus, dass Gegenstände in der Anschauung gegeben seien, und leiden ausserdem keine Anwendung, weil sie als bloss formale Principien des Vehikels der Sinnesempfindung, d. h. eines Erfahrungsstoffes, bedürfen, um uns in den Besitz von Erkenntnissen zu bringen; hieraus folgt denn, dass sie nur so lange Bedeutung haben, als sie sich auf einen Inhalt der Erfahrung beziehen, und dass es ein Missgriff des Verstandes wäre, einen *materialen* Gebrauch von ihnen zu machen und sie auf Gegenstände ohne Unterschied, auch solche, die uns gar nicht gegeben sind, anzuwenden. Natur, als Inbegriff der Regeln, unter welchen Erfahrung stehen *muss*, lässt sich allein dann als möglich denken, wenn sie in der Beschaffenheit unseres Verstandes begründet ist, welcher gemäss dieser bei Vereinigung der Vorstellungen in unserm Bewusstsein alle Ordnung und Regelmässigkeit in die Erscheinungen erst selbst hineinträgt. (Prolegom. § 37. Kr. d. r. V. p. 63. 125. 244 u. ff.)

Hiermit ist nun auch der zweite Theil der Frage beantwortet, welche die Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori* betraf; diese liegt überhaupt darin, dass solche Sätze sich auf die allgemeinen Bedingungen gründen, unter welchen Dinge erkannt werden.

Die etwa noch auftauchende Frage: wie denn aber jene für eine gegenständliche Welt formgebenden Eigenschaften unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes

selbst wieder möglich seien? wird von Kant als unbeantwortbar zurückgewiesen, da wir jener Eigenschaften „zu aller Beantwortung und allem Denken der Gegenstände immer wieder nöthig haben“. (Prol. § 37.)

Wurde nun solchergestalt gezeigt, dass aus den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, welche im Verstande und in der Sinnlichkeit liegen, zugleich die allgemeinen Gesetze der Natur (die Grundsätze einer reinen Naturwissenschaft) herfliessen, so darf doch dabei nicht übersehen werden, dass es ausser diesen reinen oder allgemeinen Naturgesetzen auch empirische Naturgesetze giebt, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, und deren sichere, obgleich nie der apodiktischen Gewissheit ganz gleichkommende Erkenntniss erst durch Induction gewonnen werden kann. Wenn Kant daher z. B. vom Causalitätsgesetze sagt, es enthalte die Nothwendigkeit, dass alles, was geschieht, etwas voraussetze, worauf es *nach einer Regel* folgt, so ist *diese Regel*, nach welcher das Erfolgen geschehen soll, ein der erfahrungsmässigen Erkenntniss aufbehaltenes X (z. B. eine Naturkraft), und *a priori* erkannt und gegeben ist allein die Regelmässigkeit überhaupt, die Ausnahmslosigkeit in der Aufeinanderfolge zweier bestimmter Zustände. Kant sagt selbst (Kr. d. r. V. H. p. 198), es sei die Kenntniss wirklicher Kräfte erfordert, damit wir begreifen können, wie auf einen gewissen Zustand in einem Zeitpunkt ein entgegengesetzter im andern folgen könne, und das Causalgesetz ist ihm daher nur die allgemeine Form, unter welcher empirische Naturgesetze erkannt werden.

Nachdem nun untersucht worden, *wie* Erkenntnisse aus reiner Vernunft möglich seien, geht Kant zu dem Hauptproblem über: ob auch Metaphysik, als Wissenschaft, aus solchen Erkenntnissen zu Stande kommen könne? Die Entscheidung fällt unter Beibehaltung der oben angeführten Bedeutung des Wortes Metaphysik *verneinend* aus; indessen macht Kant einen vermittelnden Vorschlag. Der grosse Irrthum, in welchem alle dogmatische Philosophie über das eigentliche Ziel der Vernunft bei ihren metaphysischen Bemühungen befangen war, besteht nach Kants transscendentaler Dialektik darin, dass sie glaubte, die reine Vernunft habe unter ihren sogenannten Ideen, d. h. bei Anwendung der Kategorien auf das collective Ganze aller möglichen Erfahrung, besondere Gegenstände, die über das Feld der Erfahrung hinaus lägen, zur Absicht, während sie eigentlich nur *Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs* im Zusammenhange der Erfahrung fordert. (Proleg. § 44 am E.) Um aber diese Vollständigkeit der Regeln des Verstandes sich deutlich vorstellen zu können und sie zugleich von allen Erfahrungsbedingungen zu emancipiren, hypostasirte sie ihnen, als in Ansehung ihrer bestimmt, ein transscendentales Object (Noumenon), und indem der Verstand über alle Erfahrung hinaus die Kette seiner Bedingungen an Noumena anknüpfte, entstanden die transscendentalen Ideen und damit jenes bunte, endlose Spiel der Vernunft in ihren transscendenten Hypostasen, jener beständige Widerstreit in den Behauptungen über Ursprung, Anfang und Ende der Welt, Theilbarkeit der Substanz, Einfachheit und Fortdauer der Seele, Freiheit des menschlichen Willens u. s. w., ein Getümmel, in welchem menschliche Vernunft niemals zu einer Befriedigung über ihre höchsten Probleme gelangen, und stets nur der bestreitende Theil zuletzt Recht behalten konnte.

Aber Fragen, welche der Vernunft durch ihre *eigene Natur* aufgegeben sind, wird sie auch aus sich selbst beantworten, sobald wir dieselben nur im rechten Sinne verstehen.

Die transscendentale Aesthetik und die transscendentale Analytik wiesen nach, dass die Gesetze, welche *a priori* die Form aller Anschauung und Erfahrung bestimmen, nur Beschaffenheiten, Vorstellungsarten des menschlichen Erkenntnissvermögens sind, die dasselbe überallhin begleiten und daher zum Gesetzgeber für die

ganze objective Welt machen, ebendesshalb aber nicht für eine Welt *an sich*, d. h. für eine Welt, die ausserhalb unseres Bewusstseins steht und lebt, sondern nur für eine Welt als *Erscheinung*. Wenn wir nun auch, um nicht die Schranken der Vernunft zugleich für Schranken alles möglichen Daseins auszugeben, die Existenz von Dingen an sich einräumen müssen, d. h. einer durch die sichtbare Welt noch keineswegs erschöpften Realität: so geschieht dies doch mit dem Zugeständnisse, dass wir über dergleichen Dinge an sich nichts Gültiges aussagen können. (Proleg. § 57 z. Anf.)

Denn sobald wir eine blosse Vorstellungsart als Beschaffenheit den Dingen an sich selbst zuschreiben, ist unsere Betrachtungsweise *dogmatisch* und führt zu den oben berührten endlosen Verirrungen der Vernunft.

Dagegen: wenn wir immer im Auge behalten, dass die Vernunft durch alle ihre Principien *a priori* niemals mehr lehrt, als was von Gegenständen möglicher Erfahrung gelten kann, so sind wir vor dem Fehltritte bewahrt, diejenigen Probleme der Vernunft, welche nicht auf mögliche Erfahrung gehen, doch aber auch nicht widersinniger Weise aus der Vernunft entsprungen sein können, auf Dinge an sich, als ihren Gegenstand, zu beziehen, und werden dann vielmehr erkennen, dass diese Probleme nur die reine Vernunft selbst und den ordnungsmässigen Haushalt mit ihren Principien betreffen, dass sie daher nur die *regulative* Einheit des Verstandesgebrauches, nicht eine *constitutive*, dem Object der Erkenntniss zukommende Einheit, zur Absicht haben. (Proleg. § 56 a. E.)

Auf solche Weise führen die transscendentalen Ideen uns an die *Grenze* alles erlaubten Vernunftgebrauchs, und da die Erfahrung sich nicht selbst begrenzen kann, sondern das sie Begrenzende *ausser ihr* liegen muss, so wird uns hierdurch in der That eine Erkenntniss positiver Natur zu Theil, welche Erfahrung niemals gewähren würde; jene Grenze zeigt nämlich, wo ein Unbekanntes, eine intelligible Welt, für uns anfange, welche der oberste Grund aller Erfahrung sein muss. (Proleg. § 59.)

Und in dieser Weise ist Metaphysik, *als Naturanlage der Vernunft*, nicht allein möglich, sondern auch *wirklich;* wo dieselbe aber künftig wird als *Wissenschaft* auftreten wollen, muss die Vernunft die Quellen ihrer Erkenntniss nicht in den Gegenständen und deren Anschauung, sondern in sich selbst und in den Grundgesetzen ihres Vermögens aufsuchen, damit Alles erschöpft werde, „was reine Vernunft *a priori* erkennen, ja auch nur was sie mit Grunde fragen dürfe."

Die Kantische Philosophie (ihrem theoretischen Theile nach) ist also zunächst *transscendentaler Idealismus*, d. h. sie erkennt zwar die empirische Realität der Welt an, aber indem sie ihre Grundbestimmungen dem erkennenden Subject vindicirt, lässt sie ihr nur die Realität einer Erscheinung — sie ist zweitens *Kriticismus*, d. h. sie lehrt, dass die Aufgabe der Metaphysik einzig darin bestehe, Inhalt und Grenzen der reinen Vernunft festzustellen, um so die Probleme, in denen das tiefste und edelste Bedürfniss der menschlichen Natur sich ausspricht, in ihren Ursprüngen zu erfassen und festzuhalten, damit sie nicht, ihrer Geburtsstätte entfliegend, sich an eine Welt erträumter Dinge hängen, sondern kraft desselben Vermögens, welches sie vor unser Bewusstsein brachte, und als unmittelbare Ausflüsse eben dieses Vermögens, ihre einzig mögliche und unsern Geist dauernd befriedigende Lösung finden.

Nach Kant trat eine Reihe von Philosophen auf, welche sagten: das System seiner theoretischen Philosophie habe einen bedenklichen Riss; der Grund, auf welchem sein Unterbau, der transscendentale Idealismus, errichtet sei, die Annahme eines Dinges an sich, sei unhaltbar, und stehe mit jenem selbst im Widerspruch. Dennoch bewunderten aber diese Philosophen die Einzelheiten des Gebäudes, welches eines Umbaues be-

dürftig schien, sein mit unendlichem Fleisse zusammengebrachtes Material und seine kunstvolle Architektonik. Man glaubte nicht nur, diese Steine und dieses Bauholz mit Nutzen bei einem Neubau verwenden zu können, sondern als man daranging, einzureissen und abzutragen, suchte man auch möglichst ganze und grössere Theile des Gebäudes zu retten.

Es ist bemerkenswerth, dass dasjenige, was Kant selbst (z. B. Proleg. § 5 a. E.) als eine nur mittelbare und nebenhergehende Aufgabe seiner Vernunftkritik bezeichnet, obschon auch sie für sich genommen von Nutzen sein werde, „nämlich zu gegebenen Wissenschaften die Quellen in der Vernunft selbst zu suchen," und dadurch gleichsam ein Inventarium aller Erkenntnisse aus reiner Vernunft aufzunehmen, als das eigentliche Verdienst seines Hauptwerkes hervorgehoben wurde, während das Resultat, um dessentwillen jene ganze Untersuchung eigentlich angestellt worden war, weil die Beantwortung der Frage: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? nur *dazu* hinführen und dadurch erst die Hauptfrage: wie ist Metaphysik möglich? entschieden werden sollte — das höchst wichtige kritisch-idealistische Resultat, sehr bald als ein verwerflicher Irrthum bezeichnet wurde. Hierdurch nahm man nun freilich der Kantischen Philosophie ihren Plan und Geist, und was Lobenswerthes an ihr blieb war eben nur das Material zum Aufbau des Ganzen. Kant selbst aber hatte noch in hohem Lebensjahre vom System seiner Kritik gesagt, dass es „auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt und auch für alle künftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sei."*)

Wir werden weiter unten das idealistische Princip, welches zugleich die Grundlage der Schopenhauer'schen

*) Vergl. die Erklärung gegen Fichte's Wissenschaftslehre v. J. 1799.

Philosophie bildet, einer Kritik zu unterwerfen haben, und dabei namentlich die Stichhaltigkeit der Einwände prüfen, welche das Kantische Ding an sich betreffen.

Was einige speciellere Punkte betrifft, wo Schopenhauer principiell von der Kantischen Philosophie abweicht oder mit ihr zusammen geht, so werden diese angemessener bei den betreffenden Punkten der Darstellung der Schopenhauer'schen Philosophie ihre Erörterung finden.

Principien der Schopenhauer'schen Philosophie.

Schopenhauer stimmt, wie schon gesagt wurde, mit der Kantischen Lehre darin überein, dass er *transscendentaler Idealist* ist, d. h. die Dinge als durchaus abhängig von den Functionen des Subjects erkennt, und daher die Gültigkeit dieser auf eine Welt als Erscheinung einschränkt. Während aber Kant alle philosophische Erkenntniss, welche Anspruch auf Wissenschaftlichkeit machen will, zufolge seines Festhaltens an jener früheren Definition des Wortes Metaphysik darin aufgehen lässt, den Inhalt der reinen Vernunft aufzufinden, und die richtige Anwendung ihrer Principien — sowohl in *gesetzgeberischer* Weise für mögliche Erfahrung, als in *regulativer*, d. h. mit Rücksicht auf eine durchgängige Einheit und Vollständigkeit in ihrem eigenen Gebrauche — festzustellen, so dass also Metaphysik und Kritik der Vernunft bei ihm im Grunde dasselbe sind: so setzt dagegen Schopenhauer der Metaphysik eine andere, obwohl im Vergleiche zu jener dogmatischen Auffassung ungleich beschränktere Aufgabe; sie soll nämlich das Gebiet der Erfahrung auf einem höheren Standpunkte als dem der einzelnen Fachwissenschaften, der aber immerhin ein empirischer bleibt, einer zusammenfassenden Betrachtung unterwerfen, welche das Unerklärliche, auf das zuletzt die Erklärungen aller Wissenschaften

hinführen, zu erklären und zu deuten hat. (Parerga II. 1, 17.)

Diesen bevorzugten Standpunkt nun sucht Schopenhauer an der Grenze, welche die Kritik allem menschlichen Wissen anweist, zu gewinnen, indem er vom menschlichen Bewusstsein ausgeht, wie es als Selbstbewusstsein und als Bewusstsein anderer Dinge sich Jedem darstellt. Hier überblickt er die Welt nach den zwei verschiedenen Seiten der innern und äussern Erfahrung, und er glaubt zu erkennen, dass nur in ersterer anzutreffen ist, was Kant hinter den äussern Dingen voraussetzte, ein *wahrhaft Reales* oder *Ding an sich*, und dass wir dieses der Welt überhaupt gar nicht einmal zum Grunde legen könnten, hätten wir es nicht zuvor unmittelbar in uns selbst angetroffen.

In dieser Hinsicht sucht Schopenhauer den kritischen Idealismus in seiner Hauptvoraussetzung zu ergänzen und zu befestigen.

Aber weiter sucht er den Gedanken einer verknüpfenden Betrachtung der innern und äussern Erfahrung in der Weise fruchtbringend zu benutzen, dass er die Erfahrung in ihrem ganzen Umfange, ihrer Möglichkeit, Form und Materie nach, zu erklären, und die Dinge bis auf das letzte real Gegebene zu verfolgen unternimmt. In dieser zweiten Richtung ist die Schopenhauer'sche Philosophie Dogmatismus, jedoch mit Beobachtung der Schranke, welche die Kritik der Vernunft der empirischen Erkenntnissweise gezogen hat, — also nur *immanenter Dogmatismus*. (Parerga I. p. 121.) Welche Methode sie hierbei befolgt, damit ihre Betrachtungsweise verdiene eine *philosophische* genannt zu werden, muss im Nachfolgenden seine nähere Ausführung finden. — Die Darstellung der Schopenhauer'schen Philosophie wird aber demzufolge in zwei Theile zerfallen, in die Darstellung der *Erkenntnisstheorie* und die der *Metaphysik*.

Erkenntnisstheoretischer Theil.

Ueber die Erkenntniss im Allgemeinen.

Das Object unserer Erkenntniss.

§ 1.

Alle Erfahrung ist zunächst nur eine *Thatsache im menschlichen Bewusstsein,* welche dasselbe auf ein ausser ihm Existirendes bezieht. Sie ist entweder innere oder äussere Erfahrung. Innere Erfahrung heisst das unmittelbare Innewerden der unserm empirischen Selbst angehörigen Zustände unter der Form der Zeit; äussere Erfahrung dagegen (Erkenntniss anderer Dinge oder Vorstellung im engern Sinne) besteht in einer Anregung der Sinnlichkeit (Receptivität), welche das erkennende Subject unter complicirteren Formen auf äussere Dinge bezieht.

Unsere Erkenntniss von Dingen geschieht nach gewissen Gesetzen, welche dem erkennenden Subjecte *a priori* beiwohnen, und welche daher als allgemeine Formen uns vorstellbar oder denkbar sind, auch wenn wir alle Erfahrung aus unserm Bewusstsein wegdenken (Raum und Zeit), oder wenn wir von jedem *bestimmten* Erfahrungs*inhalt* abstrahiren (Materie). Da nun, wie Kant nachgewiesen, erst mittelst dieser Formen eine gegenständliche Welt möglich ist, dieselben aber nur Bestimmungen sind, welche dem erkennenden Subject zukommen, mithin also das Object der Erkenntniss immer durch das Subject bedingt ist; so dürfen wir den

bereits von Berkeley aufgestellten Satz als eine Consequenz auch des Kantischen Idealismus aussprechen: *Kein Object ohne Subject.*

Das Subject der Erkenntniss.

§ 2.

Das erkennende Subject fällt in unser Bewusstsein nur durch und während des Erkennens selbst, und wir denken es nur als das Substrat dieser Thätigkeit. (S. v. G. p. 135. 103. — I. 5. — Parerga II. 43. — Kr. d. r. V. p. 398. H. p. 298. z. Anf. 299). Was es ausser den Functionen, in welchen es sich uns offenbart, noch für Bestimmungen haben mag, wissen wir nicht; und auch von jenen wissen wir nur, indem wir uns anderer Dinge bewusst werden oder der Art und Weise uns *erinnern, wie* wir andere Dinge erkannten. Das erkennende Subject, soweit wir von ihm wissen, ist also immer in unsern Vorstellungen von Dingen mit enthalten, und ausserdem uns Nichts von ihm bekannt, sodass wir den vorigen Satz auch umkehren können, und sagen: *Kein Subject ohne Object.*

Erkenntnisskräfte.

§ 3.

Unser erkennendes Bewusstsein hat sonach Subject und Object zu seinen zwei nothwendigen Factoren, und die Functionen, mittelst welcher wir erkennen, sind eben desshalb Correlata eben so vieler mit eigenthümlichen Bestimmungen gegebener Objecte; oder: sofern wir verschiedene Classen von Vorstellungen haben und auf jede derselben nothwendiger Weise das Subject beziehen, erhalten wir eine gleiche Anzahl verschiedener Erkenntnissarten oder sogenannter Erkenntnisskräfte. (S. v. G. p. 134. — I. 12.) Sind unsere Vorstellungen anschaulich, so heisst unsere Erkenntnissweise *Verstand,* sind sie discursiv, so heisst jene *Vernunft.* Die anschauliche Erkenntnissweise zerfällt in die Formen der reinen Sinnlichkeit und die Function des Verstandes im engern Sinne.

Von der anschaulichen Erkenntniss.

Die reine Sinnlichkeit.

§ 4.

Reine Sinnlichkeit heisst diejenige Function des erkennenden Subjects, welche sich auf die formalen Bedingungen bezieht, unter welchen allein uns ein Gegenstand gegeben werden kann. Diese Bedingungen sind *Zeit* und *Raum*. Die Zeit ist zunächst Form der innern Wahrnehmung, dann aber die formale Bedingung aller Erscheinungen überhaupt, weil sich dieselben alle auf unmittelbare Wahrnehmung zurückführen lassen. (Kr. d. r. V. H. p. 72.) Der Raum hingegen bestimmt nur das Dasein von Dingen *ausser uns*, d. h. alles dessen, was den Bestimmungen des Selbstbewusstseins nicht angehört.

Die reinen Anschauungsformen können für sich selbst schon den Stoff zu Erkenntnissen abgeben; nämlich entweder bei einer *Analysis* des in ihrem Begriffe nothwendig Gedachten, also der Merkmale, welche dem Raume und der Zeit, in ihrer Allgemeinheit vorgestellt, zukommen (Prädicabilien), oder bei einer *Synthesis* ihrer *Theile*, die in reiner Anschauung selbst vollzogen wird (Mathematik). Das bei letzterer herrschende Gesetz der Verknüpfung besteht in der wechselseitigen Bestimmung und Abhängigkeit der Theile von einander in Hinsicht auf Lage und Folge, und wird erkannt durch die Anschauung selbst. (S. v. G. p. 124. Kants Prolegom. § 12.)

Der Verstand.

§ 5.

Alle ursprüngliche Erkenntniss ist die *anschauliche;* von ihr sind alle unsere Begriffe erst abgezogen, und müssen daher, um ihre Gültigkeit darzuthun, auf sie zurückbezogen werden. Schon hieraus lässt sich abnehmen, dass die apriorischen Vorstellungen, welche Kant als gesetzgebend für die Erfahrung nachzuweisen suchte,

auf diejenigen Functionen zurückzuführen sein werden, welche eine *anschauliche* Erkenntniss hervorbringen, dass es hingegen keine reinen Begriffe giebt, welche ursprünglich in der Vernunft selbst erzeugt sind und *a priori* auf Gegenstände gehen. (I. 505 u. ff. 541. II. 181.)

Anschauliche Erkenntniss eines empirisch Gegebenen wird indess noch nicht durch die blossen Formen der reinen Anschauung (Raum und Zeit), sondern erst durch eine innige Vereinigung derselben möglich, welche der Verstand mittelst der ihm eigenthümlichen Function des Causalitätsgesetzes zu Stande bringt. (S. v. G. p. 28.) Die Empfindung, für sich genommen, ist etwas völlig Unbestimmtes, das keine Beziehung auf irgend einen Gegenstand ausser uns ausdrücken kann; die Lichtempfindung z. B. ist an sich noch kein Sehen, sondern das Sehen besteht erst im *Verständniss* der Lichtempfindung. Dieses Verständniss bringt nun eben der Verstand hervor.

Wie aber für die Formen der reinen Sinnlichkeit (§ 4.) der von Kant seines Orts unwidersprechlich geführte Beweis ihrer Allgemeingültigkeit, Apriorität und daraus folgenden Beschränkung auf die Natur unseres Vorstellungsvermögens vorausgesetzt werden musste: so gehört an diese Stelle die entsprechende Beweisführung für das Causalitätsgesetz, als der dritten Function unserer anschaulichen Erkenntniss. Da dieses Gesetz bei Schopenhauer nicht, wie bei Kant, eine Kategorie ist, d. h. eine blosse Regel der Verknüpfung empirischer Anschauungen, sondern es die Anschauung räumlicher Dinge selbst erst hervorbringt, so erklärt sich leicht, dass auch der Beweis für seine Apriorität von Schopenhauer in einer andern Weise geführt werden musste, als dies von Kant geschehen.

Beweis der Apriorität des Causalitätsgesetzes.

§ 6.

Kant suchte den Grundsatz des Causalverhältnisses als Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung dadurch darzuthun, dass er sagte: alle Wahrnehmung, als Erkenntniss eines Wirklichen, einer äussern Begebenheit, müsse ein Urtheil enthalten, welches die Folge der Erscheinung auf eine andere der Zeit nach als nothwendig bestimme; ausserdem bleibe es ungewiss, ob das Mannigfaltige, welches die reine Anschauung successiv erzeugt, auch im Gegenstande dieselbe Succession der Theile habe, oder diese nicht auf einem blossen Spiel der Einbildungskraft beruhe: die Objectivität der Succession der Vorstellungen werde also erkannt durch das Causalverhältniss, und es sei dasselbe mithin Bedingung *a priori* für die Erfahrung. (Kr. d. r. V. H. p. 194 u. ff.)

Der Beweis, welchen Schopenhauer aufstellt, lässt eigentlich das Ungenügende des Kantischen schon hinreichend erkennen. Darnach hängt die Succession der empirischen Anschauungen von der Succession der Einwirkungen äusserer Objecte auf unsere Sinnlichkeit ab, ist folglich eine objective, eine *wirkliche,* auch wenn wir die *Nothwendigkeit* dieser Aufeinanderfolge objectiv noch gar nicht erkannt haben. (S. v. G. p. 82.) Wenn wir nun zugleich *a priori* eine objective Nothwendigkeit jeder Begebenheit voraussetzen, das heisst das Erfolgen derselben aus einem vorhergegangenen Zustande, welcher alle Bedingungen zu ihr in sich enthielt, so ist dies schon eine *zweite* Handlung des erkennenden Subjects, die allerdings vermöge derselben Function geschieht, welche die Empfindung zur äussern Erfahrung umgestaltet, jedoch nun nicht sowohl Erfahrung überhaupt, als vielmehr die nothwendige Verknüpfung ihrer einzelnen Glieder zu Stande bringt. Die blosse Succession äusserer Zustände, ihr *Aufeinanderfolgen*, muss also wohl

unterschieden werden von dem *Erfolgen* derselben; welcher Zustand Wirkung, welcher Ursache sei, erkennen wir erst an der Succession, nicht umgekehrt, durch das Verhältniss der Ursache zur Wirkung die Succession der Zustände. (S. v. G. p. 82, 72. — II, 41.)

Es kommt mithin beim Beweis der Unabhängigkeit des Causalgesetzes von aller Erfahrung allein darauf an, dass man dasselbe als die alleinige Bedingung nachweist, die *Wirklichkeit* der Begebenheiten zu erkennen, welches dadurch geschieht, dass man zeigt, wie alle empirische Anschauung schon die Anwendung dieses Gesetzes enthält. (I, 77.) Dazu wird erfordert, dass wir uns besinnen, wie wir zu einer anschaulichen Vorstellung der äussern Welt gelangen. Kant hatte uns als ihre formalen Bedingungen Raum und Zeit nachgewiesen, und er konnte dies in einer Deduction *a priori* thun, weil er es mit reinen Anschauungen zu thun hatte. Hier aber handelt es sich um die Möglichkeit eines Erfahrungs*inhalts,* der *a priori* nicht gegeben ist, sondern nur *das Gesetz des Ueberganges zu ihm.* Desshalb ist der einzige Weg unseres Nachweises der: die Abhängigkeit aller äussern Erfahrung, ihrer ganzen Möglichkeit nach, vom Causalgesetze festzustellen. (S. v. G. p. 74.) Hieraus ergiebt sich dann mit gleicher Nothwendigkeit, dass das Gesetz eine Function des erkennenden Subjects, also seine Gültigkeit auf die Erscheinung einzuschränken sei, was eben auch Kant mit seinem oben besprochenen Beweis zur Absicht hatte.

Sondern wir nun von der Sinnesempfindung, dem Erfahrungsstoffe, deutlich dasjenige aus, was unsere Erkenntniss zu ihr hinzubringt, (Schopenh. führt diese Untersuchung p. 53—70 im S. v. z. Gr.) so finden wir, dass die beiden Sinne, welche allein der objectiven Anschauung dienen, das Getast und Gesicht, *für sich* noch keine Anschauung zu Stande bringen, sondern dass wir bei einer dunkeln, unbestimmten Wahrnehmung ohne allen Gegenstand stehen bleiben müssten, wenn nicht

der Verstand, der jede Begebenheit als Wirkung auffasst, auf der Unterlage zeitlich-räumlicher Anschauung die empfundene Wirkung auf ihre Ursache bezöge. (II. p. 27.) Sofern der Verstand den Uebergang von der Empfindung auf ihre Ursache im Raume noch nicht gemacht hat, oder sofern man von diesem Uebergang abstrahirt, kann man die Vorstellung eine *unmittelbar gegenwärtige* nennen, weil das Subject sich eben alsdann jener Empfindung nur unter der Form der Zeit bewusst ist. (S. v. G. p. 29.) So ist also der Beweis für die Apriorität des Causalgesetzes geführt, und durch ihn ein Doppeltes festgestellt:

1) Alle Anschauung ist intellectual, d. h. wird erst durch die Vermittelung des Verstandes möglich.

2) Das Causalgesetz ist, wie Raum und Zeit, blosse Vorstellungsform, und zwar als solche nur gültig für Gegenstände der äussern Erfahrung; denn, wie wir sahen, ist sein nächstes Correlat, über welches wir nach der Seite des Bewusstseins nicht zurückkönnen, die Sinnesempfindung, und alle seine Anwendung hebt bei dieser an; die Sinnesempfindung ist aber nichts Anderes, als eine Veränderung am menschlichen Leibe, der zu den äussern Objecten gehört, ob wir gleich von seinen Zuständen ein unmittelbares Bewusstsein haben.

Die Causalität als Gesetz der Verknüpfung in aller äussern Erfahrung.

§ 7.

In Hinsicht auf die unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen im Bewusstsein bleibt das Subject der Form der innern Erfahrung, der Zeit, allein unterworfen. (Vergl. § 9.) Daher kann nur Eine Vorstellung uns unmittelbar gegenwärtig sein, d. h. als Vorstellung des innern Sinnes in der blossen Zeit, und zwar auf dem Indifferenzpunkte ihrer beiden auseinandergehenden Richtungen, in der Gegenwart, erkannt werden. Ungeachtet dieser Vereinzelung der Vorstellungen hat nun aber das

Subject vermöge der Function des Verstandes dennoch die Vorstellung eines Alles begreifenden Complexes der Realität, und nennt seine einzelnen Vorstellungen, sofern sie zu ihm gehören, *reale* oder *wirkliche Dinge*. (S. v. G. p. 31.)

Sind meine Sinne afficirt, so werde ich mir zunächst bewusst, dass diese Empfindung nicht in die Reihe meiner spontanen innern Zustände gehört, (wir nehmen dabei den Fall aus, wo störende Vorgänge im Organismus auf eine äussere Ursache schliessen lassen, und eine Sinnestäuschung entsteht, welche übrigens gerade die Unmittelbarkeit des Schlusses auf die Ursache beweist, da der täuschende Schein hier durch keine Reflexion zu bannen ist) sondern unter ihnen als ein Fremdartiges auftritt, und als ein solches beziehe ich sie dem Gesetze der Causalität gemäss auf eine *räumliche Ursache*, und sofern das Wirken derselben selbst wieder durch eine Veränderung bestimmt sein muss, versetze ich sie als die Folge eines vorhergegangenen Zustandes in die *Zeit*. Damit komme ich zugleich zu der Vorstellung einer *nothwendigen* Succession der Begebenheiten ausser mir. Nun aber war mit der Sinnesempfindung, von welcher ich ausging, mir ihre Ursache im Raume vorstellend, diese Ursache selbst keineswegs in der Wahrnehmung gegeben, sondern ich wurde mir in der Sinnesempfindung nur *der Art* bewusst, wie ich die Ursache als meine Sinne afficirend, als *wirkend* vorstellen müsse — demnach nur einer der im Raume vorgestellten Ursache beizulegenden *Beschaffenheit*. Die Ursache wurde also zur Empfindung *hinzugedacht*, und diese darauf mit ihr zugleich in den Raum verlegt als ihr zukommende Bestimmung oder Art des Wirkens. (I, 503 am Ende. II, 4. Parerga, I. 88. Ueb. d. Sehen u. d. Farben, 2. Aufl., p. 19 am Ende.) Dadurch nun, dass ich der Sinnesempfindung, deren Ursache selbst wieder eine Veränderung ist, eine Ursache ebensowohl im Raume als in der Zeit setze, entsteht die Vorstellung, dass die Veränder-

ungen in ihrer Gesammtheit, da sie mir nur die *Wirkungsart* äusserer Ursachen anzeigen, Prädicate oder Zustände einer ihnen allen zum Grunde liegenden, im Raume beharrenden *Ursächlichkeit* — der *Materie* sind. Wir denken also unter dem Begriffe der Materie in allen Dingen Eines und Dasselbe, nämlich was an ihnen übrig bleibt, wenn wir sie ihrer Form und aller ihrer specifischen Qualitäten, d. h. ihrer speciell bestimmten Wirkungsarten, entkleiden. Darnach ist Materie das reine Wirken als solches, die *blosse Wirksamkeit* überhaupt, als Wiederschein unseres Verstandes. Und in diesem Sinne sagt Kant: die Substanz sei „ein beharrliches Bild der Sinnlichkeit", und Schopenhauer: die Materie sei durch und durch Causalität, oder sie sei die raumerfüllend vorgestellte Causalität. (Kr. d. r. V. p. 525. S. v. G. p. 77, 28. I. 9, 152. II. 307. Parerga, II. 91.) Da das blosse Wirken ohne bestimmte Wirkungsart nicht anschaulich gegeben werden kann, so lässt sich die reine Materie nicht anschauen, sondern nur *denken*. (II. p. 49. S. v. G. p. 77.)

Das Gesetz der Causalität erhält nun aber seine Bedeutung allein dadurch, dass es nicht die Succession der Zustände in der *blossen Zeit*, sondern diese Succession in Hinsicht auf einen bestimmten *Raum*, und nicht das Dasein der Zustände an einem bestimmten Ort, sondern an diesem Ort zu einer bestimmten Zeit betrifft. Ein bestimmter Theil des Raumes wird also immer mit einem bestimmten Theile der Zeit zugleich gedacht und auf ihn bezogen; und das Causalgesetz vereinigt demzufolge Raum und Zeit. (I. 10.) Die Materie, d. h. die als Object vorgestellte Causalität, trägt daher die Eigenschaften von Raum und Zeit *vereint* an sich. Sie ist das im Raume *Beharrende* und das (durch ihre Zustände) in der Zeit *Wechselnde*, und alle Prädicabilien, welche dem Raume und der Zeit getrennt zukommen, erscheinen an ihr combinirt. Die Verbindung der bestimmten Form (Wirkungsart) mit der Materie giebt das *Concrete*,

das einzelne Ding, und nur die *Formen* sind es, deren Verbindung mit der Materie, d. h. deren Eintritt an dieser mittelst einer Veränderung, dem Gesetze der Causalität unterliegt. (II. 46.) Nach einer Ursache der Materie selbst, also der Möglichkeit alles Wirkens überhaupt, lässt sich nicht wieder fragen, weil eben erst mit der Materie ein Erfolgen der Veränderungen gesetzt ist, und wir sonach bei dieser Frage den Cirkel begehen, das Causalgesetz erst hinwegzudenken, dann aber sogleich wieder vorauszusetzen, um *sich selbst* (d. h. die Materie) zum Dasein zu bestimmen. Wohl aber lässt sich fragen, *wie* das Causalgesetz möglich sei, und Kant wie Schopenhauer stimmen darin überein, dass sie sagen: es sei nur möglich als eine *Vorstellungsform des Subjects*.

Von der abstracten Erkenntniss oder Vernunft.

§ 8.

Die Vernunft ist diejenige Function des erkennenden Subjects, welche dem anschaulich Erkannten eine andere *Form* giebt, indem sie es zu Begriffen umgestaltet. (I. 44. 60. 535.)

Die Bildung der Begriffe geschieht überhaupt dadurch, dass man zunächst das Angeschaute, Empfundene in seine Bestandtheile zerlegt, um diese abgesondert, jeden für sich, vorzustellen, als die verschiedenen Eigenschaften oder Beziehungen der Dinge, und dass man sodann mehrere einem bestimmten Dinge zukommende Merkmale zusammenfasst, die übrigen anschaulich gegebenen aber, als unbrauchbar oder unwesentlich, fallen lässt. (S. v. G. p. 93. II. 62.) Die auf solche Weise ausgesonderten und zu einem Begriff des Dinges zusammengefassten Eigenschaften lassen sich nun aber nicht mehr *anschauen*, sondern nur *denken*, d. h. durch das sinnliche Mittel des Wortes unserm an die Zeitform gebundenen Bewusstsein vergegenwärtigen. (I. 44. II. 65.)

Was die sogenannten *einfachen Begriffe* anlangt, die man hiervon etwa ausnehmen könnte, so ist, was man so bezeichnet hat, entweder blosse Sinnesempfindung, wie z. B. die einer bestimmten Farbe, oder uns *a priori* bewusste Form der Anschauung; beides kann aber im strengen Sinne nicht Begriff heissen, weil jeder Begriff einen Inhalt haben muss, der sich durch analytische Urtheile angeben lässt. (II. 63.)

Gattungsbegriffe entstehen, indem man das einer Menge von Gegenständen Gemeinsame zurückbehält, nachdem man von den zufälligen Bestimmungen abstrahirte. Dass aber ein Begriff von mehrern oder vielen Dingen gelte, ist keine wesentliche Eigenschaft desselben, und nur desswegen, weil Allgemeinheit, d. h. Nichtbestimmung des Einzelnen, ihm als abstracter Vorstellung wesentlich ist, kann man verschiedene Dinge durch denselben Begriff denken. (I. 47.) Es kann daher jeder mögliche Begriff als Genus gelten, d. h. jeder Begriff hat einen Umfang, welcher der Inbegriff alles durch ihn Denkbaren ist. (S. v. G. p. 93.)

Da alle Begriffe der anschaulichen Erkenntniss entstammen, so macht ihre nothwendige Beziehung auf diese ihr ganzes Dasein und Wesen aus, und jeder Begriff muss durch eine Anschauung belegt werden können, damit ihm seine Realität zugesichert werde. (I. 46. I. 70.) Man nennt diese Beziehung eines Begriffes auf Anschauung, geschehe sie nun unmittelbar oder durch Vermittelung einer andern abstracten Vorstellung, deren Gültigkeit schon erwiesen ist oder wenigstens für erwiesen angenommen wird, *den zureichenden Grund des Erkennens.*

Die Handlung, wodurch Begriffe gebildet werden, heisst *Urtheilen*, und das Vermögen, das anschaulich Erkannte richtig und genau ins abstracte Bewusstsein zu übertragen, *Urtheilskraft.* Vermöge derselben Function werden aber auch Begriffe durch Zuziehung der anschaulichen Erkenntniss erweitert und bereichert (synthetische Urtheile) und die Realität ihres Inhalts durch

Belege aus der Erfahrung dargethan (subsumirende Urtheilskraft). (I. 74. II. 71.)

Urtheilen ist andererseits auch diejenige Denkthätigkeit auf dem Gebiete des bloss abstracten Erkennens, welche im Verbinden oder Trennen mehrerer Begriffe besteht, und dadurch zwar keine neuen Erkenntnisse hervorbringt, aber doch deutlich zeigt, was Alles schon in den vorhandenen lag.

Die Abhängigkeit der abstracten Erkenntniss von der anschaulichen bringt es mit sich, dass jedes Urtheil den Grund seiner (nicht bloss formalen) Wahrheit zuletzt in der Erfahrung haben muss, es sei denn, dass es eine *transscendentale* Wahrheit enthalte, wo es sich auf die Functionen unserer Erkenntniss gründet. (S. v. G. p. 102.) *Wahrheit* eines Urtheils ist also die Beziehung desselben auf Etwas ausser ihm. Ist dieses Andere selbst wieder ein Urtheil abgeleiteter Natur, so bleibt die materiale Wahrheit des ersten Urtheils unentschieden, bis in der Reihe von Erkenntnissgründen, auf welche es sich stützt, ein Urtheil von materialer Wahrheit angetroffen wird. Solange dies nicht geschieht, sondern die Begründung auf dem Gebiete der Abstraction bleibt, ertheilt dieselbe dem Urtheil, sobald sie den Gesetzen des abstracten Denkens gemäss geschieht, eine nur *formale* oder *logische* Wahrheit. Diese Denkgesetze sind drei: die Sätze des Widerspruchs, der Identität und vom ausgeschlossenen Dritten; der letzte Satz vereinigt eigentlich die beiden ersten mit in sich, indem er besagt, dass jegliche zwei Begriffssphären als vereint oder als getrennt zu denken sind, nie aber als beides zugleich. (II. 102.)

Da nun diese Regeln gleichfalls in Urtheilen ausgesprochen werden (z. B. A = A), so liesse sich auch bei ihnen wieder nach einem Erkenntnissgrunde fragen, allein dieser liegt hier lediglich in einer Selbstuntersuchung der Vernunft, welche jene Regeln als Bedingungen der Möglichkeit aller abstracten Erkenntniss erkennen lässt (S. v. G. p. 103); denn wo Worte dennoch

ihnen zuwider zusammengefügt werden, da geben sie einen Denkprocess an, der unausführbar ist. Das Innewerden dieser Unausführbarkeit ist das Gefühl des Widerspruchs. (II. 102.)

Die innere Erfahrung oder das Selbstbewusstsein.

§ 9.

Zum Selbstbewusstsein im weitern Sinne gehören alle unmittelbaren Vorstellungen, die uns unter der blossen Form der Zeit, im innern Sinne, gegenwärtig sind, daher auch die Sinnesempfindung, sofern wir sie noch nicht auf ein Anderes ausser uns bezogen haben. Doch kann letztere, wie wir sahen, *an und für sich* keine objective Erkenntniss, also auch nichts einer Erfahrung Aehnliches, hervorbringen, sondern erst indem sie durch mannigfache Thätigkeitsweisen des erkennenden Subjects in eine anschauliche Vorstellung umgeschaffen wird, gewinnt sie die Gestalt der Erfahrung und dadurch überhaupt eine Bedeutung; und es ist sonach die äussere Anschauung erst der Schlüssel für das Verständniss der Empfindung selbst.

Es giebt nun aber auch eine Zahl empirischer Bestimmungen des Selbstbewusstseins, welche einer solchen Verarbeitung durch den Verstand nicht bedürfen, um für uns zu etwas in Wahrheit Erkanntem und Verstandenem zu werden, sondern die schon in unmittelbarer Wahrnehmung das ausmachen, was man innere Erfahrung im eigentlichen Sinne nennt.

Ob nun gleich der Gegenstand der innern Erfahrung ein *empirisch durchaus bestimmter*, nämlich unser eigenes Selbst, ist, so macht es doch das ganz verschiedene Verhältniss, welches er vor allen andern Objecten zum erkennenden Subjecte einnimmt, unumgänglich nöthig, dass eine Erkenntnisstheorie das Selbstbewusstsein für sich abgesondert betrachtet und dadurch den

angeführten Unterschied zwischen dessen eigenen Bestimmungen deutlich feststellt.

Das Object des Selbstbewusstseins oder innern Sinnes ist nicht das erkennende Subject, da dieses als nothwendiges Correlat aller Vorstellungen selbst nie vorgestellt werden kann. (Vergl. § 2.) Das aber, was wir unter „*Ich*“ oder unter *unserm Selbst* verstehen, ist mehr als das bloss erkennende Subject. Wir nennen uns *Subject* einer Reihe von Zuständen, Thätigkeiten und innern Bewegungen der verschiedensten Art, die nicht im Erkennen bestehen, noch aus diesem hervorgegangen sind; wir nennen uns auch das *Subject* von Sinnesempfindungen, insofern dieselben in eben jener Reihe von innern Zuständen auftreten, und wir nicht dasjenige, was der Verstand als ihre räumliche Ursache anschaut, sondern sie selbst und ihre unmittelbare Gegenwart im Bewusstsein in Betracht ziehen. Das *Gemeinsame* dieser höchst verschiedenen innern Vorgänge ist ihr Gebundensein an die alleinige Form der Zeit. Gewöhnlich fasst man sie vom Standpunkte des abstracten Erkennens zusammen unter dem allgemeinen Ausdruck „*Gefühl*“, welcher eben nur besagt: nicht zum abstracten Erkennen gehörig.

Es wurde aber bemerkt, dass die Vorstellungen des innern Sinnes in zwei *toto genere* verschiedene Classen zerfallen, nämlich einmal in die Sinnesempfindung, welche in unmittelbarer Wahrnehmung für uns ein völlig Unverständliches ist, und die so schnell und unwillkürlich vom Verstande auf ihre Ursache bezogen wird, dass es schwer, beinahe unmöglich ist, sie von dem uns afficirenden Gegenstande einen Augenblick abzusondern und beide auseinanderzuhalten — und sodann in eine Gattung von Wahrnehmungen, zu der alle eigentlichen Zustände des Gemüths, unsere Wünsche, Affecte, Begierden, Entschlüsse u. s. w. gehören. Wir wissen sofort zu unterscheiden, ob ein innerlich Vorgestelltes Zustand unseres Gemüths sei, oder nicht. Ist nämlich Letzteres der Fall,

so erscheint der innere Vorgang uns sogleich als ein unserm Wesen Fremdes, ein Aufgedrungenes, Nichtgewolltes oder nicht in unserer Willkür Liegendes, und da alle unsere Wahrnehmungen in *einer und derselben* Zeitreihe liegen, so empfinden wir diese Eine Wahrnehmung nur als Hemmung oder Schranke unseres eigenen Wesens, und unser Verstand erfährt sofort die Nöthigung, vermöge des Gesetzes der Ursache, auf einen äussern Gegenstand überzugehen, der uns in dieser Weise afficirt hat.

Zu jeder Sinnesempfindung fordern wir sonach eine Ursache im Raum, *weil wir sie nicht als zu unsern spontanen Zuständen gehörig erkennen,* und zugleich eine Ursache in der Zeit, welche zwar in der Vorstellung der Materie mit der räumlichen Ursache zusammenfällt, doch aber zugleich als eine Veränderung an der Materie gefordert wird, welche den Eintritt jener Empfindung zu *dieser* Zeit in unser Bewusstsein hinreichend bestimmt.

Ganz anders verhält es sich dagegen mit den Solicitationen unseres Gemüths, denn obwohl auch diese, wie weiterhin zu zeigen ist, eine Bedingung (Motiv) voraussetzen, welche ihr Eintreten in unser Bewusstsein zu einer gegebenen Zeit bestimmt, so bedarf es doch, damit in diesem Falle eine objective Erkenntniss zu Stande komme, *nicht des Ueberganges auf eine räumliche Ursache,* sondern wir verstehen den innern Vorgang unmittelbar durch sich selbst, als etwas uns selbst Angehöriges. Das Causalgesetz ist also hier nicht das *Princip der Verknüpfung zwischen dem erkennenden Subject und dem erkannten Gegenstande,* ob es gleich noch *das Princip der Verknüpfung der innern Vorstellung mit der äussern Erfahrung* ist. Es bestimmt auch hier noch den Eintritt der Erscheinung, aber letztere wird nicht erst durch dasselbe *erkannt.*

Der Wille und das Gesetz der Motivation.

§ 10.

Der Sprachgebrauch bezeichnete von jeher das Object unserer innern Vorstellungen, sofern es zugleich in eine *Wirksamkeit nach aussen* trat, durch das Wort *Wille.* Dasselbe aber, was im Willen sich activ zu erkennen giebt, giebt sich auch in den andern innern Zuständen kund, die unmittelbar im Selbstbewusstsein wahrgenommen werden, nur reprimirt oder gehemmt oder auch eben zu neuer Wirksamkeit angezogen — also seiner *passiven* Seite nach. Darum wird man, wenn man das Wesentliche unter den verschiedenen Modificationen des Grades und der Art festzuhalten vermag, auch in den Regungen des Schmerzes, des Abscheu's, der Lust oder Unlust u. s. f. Modificationen desselben Wesens erkennen, das im Entschluss und in der Handlung als Wille erscheint; — und da das Object des Selbstbewusstseins, wie es als *Eines* aufzufassen ist, auch durch Ein Wort bezeichnet und fixirt werden muss, hierzu aber der Ausdruck „Ich" nicht taugt, weil er das Erkennende und Erkannte im Selbstbewusstsein zugleich unter sich begreift, so verwenden wir zu dieser Bezeichnung das Wort „Wille". (S. v. G. p. 136. Eth. p. 11.)

Während wir uns in der Zeit als „wollend" finden, erkennen wir uns zugleich nach den Regeln der äussern Erfahrung als äusseres Object, *als Körper,* der sich im Raume bewegt, auf äussere Objecte wirkt und deren Einwirkungen erfährt. Dadurch aber, dass äussere Objecte auf unsern *Leib wirken,* wird uns erst die Möglichkeit gegeben, jene wahrzunehmen; unser Leib *vermittelt* also die Erkenntniss anderer Objecte, und in dieser Hinsicht nennen wir ihn das *unmittelbare Object,* obwohl auch er als Object erst erkannt werden kann, indem seine *eigenen Theile* auf einander wirken, z. B. das Auge die Hand sieht, die Hand das Auge fühlt, u. s. w. Der Leib, als unmittelbares Object, hat aber noch eine zweite Bedeutung für uns: da er nämlich durch an ihm vorgängige

Veränderungen, sowie durch ursächliches Wirken auf andere reale Objecte die Bewegungen unseres Willens in äusserer Anschauung manifestirt. *Handlung* heisst die Wirkung des also causal gewordenen Willens, und *Entschluss* der eigentliche Willensact selbst, sofern er Gegenstand des Selbstbewusstseins ist. Dass die Handlung, als äussere Erscheinung, unter dem Gesetze der Causalität stehe, unterliegt keinem Zweifel; aber auch in Beziehung auf den *Entschluss* selbst sind wir berechtigt zu fragen, warum, d. h. auf welchen Anlass, er erfolge. Die Veranlassung nennen wir *Motiv*. Die Zustände, welche das Selbstbewusstsein füllen, und zu denen eben auch die Entschliessungen des Willens gehören, müssen nämlich in ihrer Aufeinanderfolge, da in der leeren Zeit kein Moment vor dem andern etwas voraus hat, das Bedingung eines Daseins, d. h. einer Erscheinung in der Zeit, sein könnte, durch ein Anderes ausser ihnen nothwendig bestimmt sein. Es ist aber auch nur eine *bestimmte* Zuständlichkeit des Gemüths oder eine *bestimmte* Thätigkeit des Willens, die wir in ihrem Eintritt zu gegebener Zeit durch äussere Einflüsse bedingt finden, nicht das *Vermögen* solcher Thätigkeit selbst oder das Substrat der innern Zustände.

Das Gesetz der Abhängigkeit des Eintrittes der Willensäusserungen von einem Andern ausser ihnen zeigt sich also ganz homogen mit dem Gesetz der causalen Verknüpfung, indem letzteres zum Sichtbarwerden einer Kraftäusserung der Körper oder überhaupt irgend einer *qualitas occulta* eine Ursache fordert, ebenso wie jenes zu jedem Entschlusse (der erst durch die Handlung sich als ein solcher offenbart) *ein Motiv*. Dasjenige also, was wir bei den äussern Dingen als ihr Substrat voraussetzen, die in ihnen sich darstellenden Kräfte und Eigenschaften, ist in uns selbst, die wir auch Körper sind und von Andern allein als äussere Objecte erkannt werden, sich insoweit unmittelbar gegenwärtig, dass wir erkennen, wie äussere Anlässe (wozu auch die Begriffe zu

zählen sind) die Eigenthümlichkeit unseres Wesens zu äussern Kundgebungen und causaler Einwirkung in der objectiven Welt nöthigen, indem wir den Einfluss der Motive auf den Willen unmittelbar spüren, und das Verhältniss zwischen beiden besser als jedes andere Verhältniss, das Erfahrung aufweist, verstehen und begreifen.

Die Identität des Causalgesetzes mit dem Gesetze der Motivation leuchtet also schon hieraus deutlich hervor; der Unterschied beider liegt nur in der Art und Weise, wie sie erkannt werden. Das Causalverhältniss wird immer nur *von aussen* angesehen, bleibt immer unbegreiflich, weil es ein X, eine ursprüngliche Naturkraft, übrig lässt, die nicht weiter erkannt werden kann. Die Einwirkung des Motives auf den Willen ist dagegen ein Vorgang, der *ganz* in unser Bewusstsein fällt; er wird daher so unmittelbar verstanden, wie das Gefühl unseres Daseins, in welchem unmittelbar das Verständniss liegt, dass wir *existiren*, dass wir *real* sind. Sobald man sich aber der Identität des Causalgesetzes mit dem Gesetze der Motivation deutlich bewusst ist, wird man den Satz zugeben müssen: die Motivation ist die Causalität *von innen* gesehen. (S. v. G. p. 138.)

Der Satz vom zureichenden Grunde überhaupt.

§ 11.

Schon Kant (Kr. d. r. V. p. 97.) definirt Erkenntniss als ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen, und sagt, dass sie niemals entstehen könne, wenn eine Vorstellung der andern ganz fremd, von ihr getrennt und gleichsam isolirt wäre. Dasselbe meint Schopenhauer, wenn er behauptet, nichts Einzelnes und Abgerissenes könne für uns Object werden, denn unter dem Begriffe „Object“ wird eben schon ein Etwas verstanden, das *erkannt* wird. Die Nothwendigkeit einer Verknüpfung der Vorstellungen, theils um Erkenntniss überhaupt möglich zu machen, theils auch um dieselbe

zu erweitern und zu vervollständigen, drückt, ganz allgemein genommen, der Satz vom zureichenden Grunde in der Wolf'schen Formel aus: *„nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit.“* (S. v. G. p. 5.)

Im Vorhergegangenen wurde gezeigt, dass es verschiedene Classen von Vorstellungen, oder, was dasselbe ist, verschiedenartige Functionen des Erkennens gebe. Soviel es nun Arten solcher Vorstellungen giebt, *soviel Arten der Verknüpfung* müssen nothwendig auch sein, deren jede einen Leitfaden für die objective Erkenntniss der betreffenden Classe von Vorstellungen abgiebt. Eben dies fordert auch Kant (Kr. d. r. V. p. 113, 122.), wenn er den Grund der Möglichkeit der Association des Mannigfaltigen, sofern es im Objecte liegt, in die *Affinität* des Mannigfaltigen setzt.

Die *erste* Function des Erkenntnissvermögens ist *reine Sinnlichkeit,* welcher diejenige Gattung von Vorstellungen correspondirt, mit der es die Mathematik zu thun hat. „Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, dass alle ihre Theile in einem Verhältniss zu einander stehen, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen andern bestimmt und bedingt ist. Im Raum heisst dieses Verhältniss *Lage,* in der Zeit *Folge.“* (S. v. G. p. 124.) Die *einfachste* Form der Erkenntniss ist *die Zeit,* denn ihr ganzes Wesen besteht nur in der Succession, und sie ist zugleich auch die *allgemeinste,* daher der Urtypus aller Endlichkeit (I. 8. S. v. G. p. 142.), weil sie für die innere sowohl als die äussere Erfahrung bestimmend ist. Das Gesetz der Succession ist einzig dieses, dass jeder Augenblick der Zeit nur *ist,* sofern ein anderer vor ihm *war,* durch welchen wir zu ihm gelangen. Hierauf beruht alles Zählen. (S. v. G. p. 126.) Im *Raume* ist durch die *Lage* jedes Theiles desselben zugleich die Lage ebendesselben Theiles gegen jeden andern durchaus bestimmt. In der Zeit drückt daher die Folge der Theile, im Raume die Lage derselben ein Verhältniss aus, welches das der Folge zum Grunde ist,

und das wir, weil es sich nicht auf Veränderungen, sondern auf die allgemeine Form der sinnlichen Welt bezieht, *den zureichenden Grund des Seins* nennen. (S. v. G. p. 124.)

Das *zweite* Gesetz der Verknüpfung besteht in der Einen Function des Verstandes, dem Causalgesetz, welches, da es auf Veränderungen an der Materie geht, *der Satz vom zureichenden Grunde des Werdens* heisst. (Vergl. § 7.)

Ihm ist *drittens* unterzuordnen *das Gesetz der Motivation,* das nur durch die Art, wie es von uns erkannt wird, sich vom Causalgesetze unterscheidet. (Vergl. § 10.)

Die *vierte* und letzte Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde ist *der zureichende Grund des Erkennens* (vergl. § 8.), der für jedes Urtheil, d. h. für jede reflectirte Erkenntniss, ein Anderes fordert, worauf das Urtheil sich stützt, und welches zwar zunächst selbst wieder ein Urtheil sein kann, das dem ersten logische Wahrheit ertheilt, zuletzt aber immer entweder in einer empirischen oder auf reiner Anschauung beruhenden Erkenntniss oder in den Gesetzen der Möglichkeit alles Denkens überhaupt angetroffen werden muss, sodass die Reihe der Erkenntnissgründe endlich in einer empirischen, transscendentalen oder metalogischen Wahrheit endigt. (S. v. G. p. 147.)

Alle Reihen der Gründe und Folgen haben das gemein, dass sie *a parte ante* unendlich sind, indem der nach einem Grunde fragende Verstand nie zu einem *letzten* Grunde gelangt, d. h. zu einem solchen, der nicht selbst wieder als Folge eines andern Grundes aufgefasst werden müsste. Ausgenommen sind hiervon allein die Erkenntnissgründe im engern Sinne, welche zuletzt auf das Feld der gesammten Erfahrung, also den eigentlichen Grund der abstracten Erkenntniss überhaupt, zurückführen.

Was den Satz vom Grunde *im Allgemeinen* betrifft, so ist ausdrücklich zu bemerken, dass unter ihm nichts

weiter verstanden werden soll, als der allgemeine Ausdruck für die nothwendige Verknüpfung von Vorstellungen, wie sie allgemein gefordert wird durch die Frage „Warum?“, die den Leitfaden aller Wissenschaften abgiebt. Die etwa hier eingeworfene Frage, woher wir denn seine vier Gestaltungen kennen, und warum es deren nicht mehr oder weniger gebe, ist dahin zu beantworten, dass unsere Eintheilung des Satzes auf *Induction* gegründet ist, die eines andern Beweises nicht fähig ist, „als der Aufforderung, irgend ein Object zu finden, das unter keine der vier aufgestellten Classen gehörte, oder zwei von diesen als nur Eine ausmachend darzustellen.“ (S. v. G., erste Aufl. § 17.) Fragt man aber weiter, warum es gerade *soviel*, und warum gerade *diese* Gesetze der Verbindung von Vorstellungen, und warum es *diese* bestimmten Classen von Vorstellungen, oder, was dasselbe ist, die besprochenen Functionen des Intellects gebe? so ist darauf keine Antwort möglich, aus dem einfachen Grunde, weil der Frager sich selbst widerspricht. Er verlangt einen Beweis von etwas, das zu allem Beweisen und Erkennen die unumgängliche Voraussetzung ist, das mithin er selbst, indem er Beweise fordert, schon als bewiesen ansieht. (S. v. G. p. 23.) Desshalb unternimmt es auch Kant in seiner Vernunftkritik nicht, nachzuweisen, warum es jene Erkenntnisse aus reiner Vernunft gebe, die Gegenstand seiner Untersuchung sind (diese Zumuthung weist er vielmehr ausdrücklich ab in seinen Prolegomenen § 37), sondern beantwortet er nur, *wie* dieselben möglich seien, indem er sie auf allgemeine Functionen der menschlichen Vernunft zurückführt; und ebendesshalb sagt er auch von seinen Kategorien, dass sie nur die *Erklärung der Art* seien, *wie* sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können.

Indem der transscendentale Idealismus die objective Erkenntniss auf Gegenstände einschränkt, die unter unsern Denkformen gegeben und durch sie bestimmt sind,

zieht er nothwendig auch eine Diesem entsprechende Grenze auf dem Gebiete der Erkenntnisstheorie: er unterfängt sich nicht, die Möglichkeit der Erkenntnissgesetze ihrer Totalität und ihrer Verschiedenheit nach zu begreifen und zu beweisen; weil dieses eben darauf hinausliefe, zu begründen, wie Erfahrung überhaupt ihrer Gesetzmässigkeit nach möglich sei; denn Gesetze der Erfahrung und Gesetze des Erkennens, und ebenso auch Functionen des Intellects und Classen von Vorstellungen sind Eines und Dasselbe. (S. v. G. p. 135. erste Aufl. § 41.)

Alle derartige Fragen können daher nicht zu Recht bestehen, ist nur einmal anerkannt, dass jenes idealistische Princip selbst, wornach die Erklärung der Denkgesetze geschehen, ein richtiges sei, und ausserdem die Induction bei Entdeckung unserer Erkenntnissquellen keines Fehltrittes überführt worden.

Wie ist eine wissenschaftliche Empirie möglich?

§ 12.

Schopenhauer nimmt die Quellen oder das Fundament der Philosophie da an, wo ihr Problem liegt, in der *Erfahrung überhaupt* (II. 180—185. Parerg. II. 8.); er stellt sonach seine Metaphysik auf empirische Grundlagen. Da uns nun aber Erfahrung in ihrer Vollständigkeit niemals gegenständlich gegeben sein kann, sondern immer nur in einzelnen Erscheinungen, so scheint es zweifelhaft, dass aus ihr Grundsätze geschöpft werden können, welche eine Anwendung auf das Ganze der Erfahrung zulassen. Als Grundsätze von so allgemeiner Geltung sind uns nur unsere Erkenntnisse *a priori* bekannt, und diese bestimmen nur die Form, nicht den Inhalt der Erfahrung, um welchen es uns hier zu thun ist.

Es ist darum nöthig, zu untersuchen, was überhaupt die Grundlage einer empirischen Wissenschaft

ausmache, wodurch dann auch die Aufgabe der Metaphysik, als Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt, sich genauer wird feststellen und der Weg zu ihrer Lösung auffinden lassen. Wir beantworten demgemäss im Sinne Schopenhauers zunächst die Frage: wie ist eine wissenschaftliche Empirie möglich? und schreiten alsdann zur Untersuchung über die Möglichkeit einer Metaphysik.

Jede Wissenschaft erfordert feste Principien, welche einem System von Erkenntnissen wahrhaft objective Bedeutung verleihen, und es darf keine Wissenschaft geben, die hierin einer andern nachstände.

Die Principien der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft heissen transscendental, weil es die formalen Bedingungen aller Erfahrung sind, woraus die Erkenntnisse dieser Wissenschaften abgeleitet werden. Die Principien der Logik sind metalogische Wahrheiten, welche die Art bestimmen, wie abstracte Erkenntnisse unter einander verknüpft und dadurch erweitert werden können, ohne ihre Beziehung auf Anschauung einzubüssen. Die Quellen aller dieser Wissenschaften heissen *rein*, weil sie der Intellect in sich selbst vorfindet und aus der Beschaffenheit seiner eigenen Natur entwickeln kann.

Wir haben es nun aber mit *empirischen* Erkenntnissen zu thun, und sollen nach einem Princip suchen, welches diesen den Zusammenhang und objectiven Werth einer Wissenschaft zu geben vermag.

Aus der Abhängigkeit aller Erfahrungserkenntniss theils von den Functionen des Intellects, theils von der subjectiven Beschaffenheit der Sinnesempfindung folgt leicht, dass ihr nicht schon für sich selbst die unbedingte Gültigkeit zukommen könne, wie der Mathematik, sondern dass nur insofern, als wir schon im Begriff oder in der Aufgabe eines Systems empirischer Erkenntnisse das Merkmal seiner Einschränkung und hypothetischen

Geltung antreffen, ihm die Bedeutung einer Wissenschaft wird zugesichert werden können.

Nun zeigen aber die Fachwissenschaften durchgängig das Bestreben, die Vorstellungen in ihrem Verhältnisse zu einander gemäss dem Satze vom zureichenden Grunde zu *erklären*. Die unbeschränkte Anwendbarkeit dieses Satzes auf das Gebiet der Erfahrung ist somit eine Grundvoraussetzung aller Wissenschaften.

Jede Erklärung zeigt zwei Vorstellungen in dem Verhältnisse der in der Classe, zu welcher sie gehören, herrschenden Gestaltung des Satzes vom Grunde. (I. 91.) Zwar ist es allen Wissenschaften eigen, dass sie dem Satz vom Grunde des Erkennens folgen, wo es gilt, aus den in Begriffe niedergelegten Erkenntnissen Wahrheiten durch Schlüsse abzuleiten; allein die Nothwendigkeit, eine neue Wahrheit durch Schlüsse zu begründen, d. h. sie zu beweisen, ist immer nur *relativ*, und hat nur den Zweck, die uns noch mangelnde *Evidenz* der Wahrheit einstweilen zu ersetzen. Alle Evidenz aber ist eine *anschauliche*, demnach entweder empirischer Natur oder auf die Anschauung *a priori* der Bedingungen aller Erfahrung gegründet; in beiden Fällen liefert sie nur immanente Erkenntniss. (I. 75.)

In der Mathematik ist das unmittelbar Gewisse, das Axiom, ein synthetischer Satz *a priori;* und alle mathematischen Sätze erhalten Evidenz durch das anschauliche Verständniss ihres Zusammenhanges mit den Axiomen. (I. 87. II. 130.) Dasselbe gilt von den Grundsätzen der reinen Naturwissenschaft.

Die empirischen Wissenschaften dagegen haben es mit der Erklärung des *Inhalts* aller Erfahrung, also mit der Natur im eigentlichen Sinne, zu thun, und suchen in das Verständniss ihrer gleichartigen Erscheinungen einzuführen.

Die Naturwissenschaft hat zwei Hauptfelder. Auf dem einen beschäftigt sie sich mit der Beschreibung der Gestalten, d. h. mit den bleibenden Formen der Materie unter allem Wechsel ihrer Zustände — als Naturgeschichte oder

Morphologie; auf dem andern betrachtet sie die Wandlungen der Materie nach den Gesetzen ihres Ueberganges aus einer Form in die andere — als *Aetiologie.* (I. 108.) Die Aetiologie, auftretend als Mechanik, Physik, Chemie, Physiologie, lehrt uns, wie nach einem Gesetz, das aus der Erfahrung selbst erkannt wird, jederzeit auf einen bestimmten Zustand der Materie ein bestimmter anderer folge, welche Erscheinung also zu dieser Zeit an diesem Orte eintreten müsse. Das innere Wesen einer jeden Erscheinung, die *Naturkraft,* lässt sie uns verschlossen, und erklärt nur aus der Identität der erfahrungsmässigen Bedingungen die unwandelbare Constanz, mit welcher eine bestimmte Aeusserung dieses Wesens zum Vorschein kommt — das *Naturgesetz.* (I. 110.) Das leitende Princip der ätiologischen Erklärung ist sonach das *principium fiendi* oder das Gesetz der Causalität. Dieses, für sich genommen, bringt jedoch noch kein Verständniss der Naturerscheinungen hervor, sondern ist nur die Bedingung und allgemeine Form, unter welcher die empirische Erkenntniss zu Stande kommt. (Kr. d. r. V. H. p. 198.) Seine Anwendung auf den concreten Fall geschieht durch dasjenige Vermögen des Intellects, welches wir Urtheilskraft nennen, und führt in der Aetiologie zur Erkenntniss der Identität der in allen Ursachen derselben Art sich äussernden Naturkraft, also zur Feststellung der Naturgesetze.

Alle empirische Erkenntniss steht nun aber darin hinter derjenigen zurück, welche aus den formalen Bedingungen der Erfahrung abgeleitet ist, dass uns der reale Gehalt der Erfahrung immer nur successiv und theilweise in der Vorstellung gegeben wird, während jene formalen Bedingungen im Mechanismus unseres Vorstellens ihrer Totalität nach enthalten sind. Daher kommt es, dass wir in der Mathematik, sobald wir nicht bloss, in logischer Weise verfahrend, die neu aufgestellten Sätze durch abstracte Schlüsse und Beweise auf Axiome zurückzuführen suchen, sondern die mathematischen Begriffe anschaulich darstellen und die Schlüsse an der reinen Anschauung

selbst führen, beliebig vom Grund oder von der Folge ausgehen können, da hingegen bei aller empirischen Anschauung nur der Weg von der Folge zum Grunde offen steht. (I. 87.) Aber dieser Erkenntnissweg ist unsicher, weil nur einer *Folge,* sofern ihr Grund gegeben ist, Nothwendigkeit zukommt, und nicht auch umgekehrt sich von derselben Folge auf denselben Grund schliessen lässt. Desshalb muss eine *vielfache* Anschauung des nämlichen Verhältnisses der Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen hinzukommen, damit die Zusammenfassung des in vielen Anschauungen gleichartig Gegebenen in ein unmittelbar begründetes Urtheil möglich werde. (I. 76.) Diese Erkenntnissweise heisst *Induction.* So lange die Erfahrung keine neuen bestätigenden Fälle geliefert hat, welche die nämliche Ursache als wirkend erkennen lassen, die man zu mehrern Folgen hinzudachte, ist jenes Urtheil eine Hypothese. Bei vielfältiger empirischer Bestätigung schwindet die Möglichkeit der Täuschung zu einer unendlich kleinen Grösse und kommt die Induction der Vollständigkeit so nahe, dass sie zur Gewissheit wird; dennoch erhält eine so erreichte Erkenntniss nie jenen apodiktischen Charakter, der unsere reinen Erkenntnisse auszeichnet, sondern die Gewissheit ist eine bloss approximative.

Induction bleibt aber überhaupt der einzige Weg zur Begründung eines Systems empirischer Erkenntnisse, weil die allgemeinen Gesetze des Erkennens nur für das Formale der Erfahrung bestimmend sind. Hieraus ergiebt sich eine doppelte, eine objective und subjective Voraussetzung der empirischen Wissenschaften:

1) Anlangend ihr *Ziel,* den letzten Grund in aller Erfahrung, bis auf welchen sie hinführen wollen, so setzen sie gewisse *unabänderliche* Kräfte und Eigenschaften an den Dingen voraus, welche auch unabhängig von den Einwirkungen der Dinge auf unsere Sinnlichkeit einen objectiven Bestand haben.

2) Anlangend die *Methode,* in welcher die Ergründung und Feststellung dieser *qualitates occultae* geschehen

muss, nehmen sie an, dass die Functionen unserer Erkenntniss, ob sie zwar für Dinge *an sich* nicht bestimmend sein können, doch dazu geeignet sind, uns zu dem allezeit identischen Kern der Erfahrung hinzuführen, und ihnen also in dieser Hinsicht ein wahrhaft objectiver Werth zukommt.

Wie ist Metaphysik möglich?

§ 13.

Wir haben schon gesehen, dass nicht Alles in der Erfahrung auf subjectiven Voraussetzungen beruht; denn wenn wir das Einzelne, das concrete Ding und die *in concreto* gegebenen Relationen der Dinge mittelst unserer Denkgesetze bis auf das letzte real Gegebene verfolgen, so gelangen wir zu einem Erfahrungsinhalt, der sich jeder Erklärung gemäss dem Satze vom Grunde entzieht, und welchen wir desshalb für etwas völlig Anderes ansprechen müssen, als die in unserer Sinnlichkeit vorgehenden, durch den Verstand auf eine räumliche Ursache bezogenen Veränderungen. Wenn Kant (und mit ihm Schopenhauer: S. v. G. p. 35) das Causalverhältniss definirt als ein Gesetz, dass jede Erscheinung auf eine vorhergehende, als auf ihre Ursache, nach einer gewissen Regel folgen müsse, so liegt in dieser Definition die rechte Andeutung des *empirisch* Gegebenen bei jeder Erfahrungserkenntniss. Es wird nämlich neben den Begriff der Ursache noch der einer *Regel* gestellt, welche in der Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung im concreten Fall hervortritt. Wir haben hier also ein X der Erfahrung, welches im apriorischen Verhältniss von Ursache und Wirkung nicht aufgehen kann, nämlich die *bestimmte Art* des Wirkens. Da nun diese zunächst nur wieder in einer Modification unserer Sinne, als Farbe, Licht, Härte u. s. w., also in der äussern Beschaffenheit besteht, die wir den Dingen beilegen, so wird das wahrhaft Objective der Erfahrungserkenntniss

in den unendlichfach bestimmten und von einander unterschiedenen *Verhältnissen* liegen, in welchen Erscheinungen aufeinander folgen und sich wechselsweise hervorrufen und bestimmen, jedoch auch nicht in der apriorischen Form dieser Verhältnisse, sondern in der Verschiedenheit derselben, welche noch unter dieser allgemeinen Form sich uns offenbart. Wenn wir aber von einem Objecte der Erfahrung in einem bevorzugten Sinne reden, so soll dies nicht soviel bedeuten als ein vom erkennenden Subject und vom Erkanntwerden überhaupt Unabhängiges, sondern nur ein Etwas, das von den uns bekannten *Functionen* der Erkenntniss nicht abhängt, weil es durch diese zwar in unserer Erkenntniss vermittelt, aber nicht durch sie erzeugt wird. (I. 137.)

Erkenntnisse dieser Art sind die ursprünglichen Eigenschaften oder *qualitates occultae* der Dinge, auf welche alle empirischen Wissenschaften hinausführen. Dass uns nun aber dieselben Gesetze des Erkennens, welche die Erfahrung ihrer Form nach zu Stande bringen, und deren Anleitung uns auch das Verständniss der einzelnen Erscheinungen ermöglicht, vor den letzten Eigenschaften der Dinge ohne Aufklärung stehen lassen, sodass in allem, was wir empirisch erkennen, ein Unergründliches bleibt, und wir selbst die gemeinsten und einfachsten Erscheinungen nicht von Grund aus verstehen können: dies giebt uns den empirischen Beleg dazu, dass jene Erkenntnissgesetze nicht Bestimmungen von Dingen an sich selbst sind, und die empirische Unerforschlichkeit der Naturwesen beweist mithin *a posteriori* die blosse Erscheinungswirklichkeit ihres empirischen Daseins. (II. 198. 178).

Die empirischen Wissenschaften deuten, als auf das letzte Problem, auf das Unerklärliche in allen Erscheinungen hin; und hier liegt einerseits die Grenze, bis zu der sie vordringen können, andererseits aber auch dasjenige, was ihnen selbst Bedeutung und Werth ertheilt, weil jenes Unerklärliche die nothwendige Voraussetzung eines jeden Systems empirischer Erkenntnisse ist. Stellen wir uns

daher die Aufgabe der Aetiologie als vollkommen gelöst vor, so bleiben uns immer jene der Zahl und Art nach alsdann vollständig festgestellten ursprünglichen Kräfte übrig, von denen uns nur die Regel bekannt ist, nach der ihre Erscheinungen am Leitfaden der Causalität in Zeit und Raum eintreten und sich gegenseitig ihre Stelle bestimmen. (I. 159. 140.)

Hier aber treibt uns unsere Wissbegierde weiter. Zwar verbietet uns die Transscendentalphilosophie, die auf das Bereich der Erfahrung beschränkte Herrschaft des Satzes vom Grunde weiterhin auszubreiten, und nach dem Warum jener Kräfte sowie der Erfahrung überhaupt zu fragen, allein es bleibt uns doch immer die Frage übrig nach der Bedeutung der *qualitates occultae*, nach ihrer innern Verwandtschaft und ihrer Beziehung zu uns, die wir uns erfahrungsmässig selbst in der Welt finden, und unserer Erscheinung nach der äussern Natur angehören. Dies Problem liegt über das Bereich jeder einzelnen Wissenschaft hinaus, darf mithin als ein *metaphysisches* bezeichnet werden. Und in dieser Weise ist Metaphysik eine *Naturanlage* der menschlichen Vernunft, dass sie keine von der Erfahrung unabhängige, für sich selbst klare und gewisse Erkenntnisse sucht, sondern solche, deren Allgemeinheit und innere Nothwendigkeit aus dem *gleichmässigen* Wirken in der Natur und aus der Vielfältigkeit der Erfahrung hervorgeht. Sie strebt die Erfahrung in ihrer Totalität zu umfassen; dieselbe ist ihr Gegenstand und auch ihre Quelle. Denn da der Ursprung *a priori* die Gültigkeit einer Erkenntniss auf den bloss formalen Theil der Erfahrung überhaupt beschränkt, auf welchen die Absicht der Metaphysik nicht gerichtet ist, so kann diese als Wissenschaft nicht *a priori* gefunden werden, wie jene alte Begriffsbestimmung verlangte, sondern ihr Fundament muss empirischer Art sein. (II. 182.) Damit giebt sie freilich ihren Anspruch auf apodiktische Gewissheit auf, der ohnehin nur auf einem Missverständnisse beruhte, und stellt sich auf dieselbe Grundlage mit den empirischen

Wissenschaften; aber sie darf dennoch; wenn ihr nur überhaupt ein neuer Weg der Erkenntniss offen steht, theils durch die Uebereinstimmung, in welche ihre Erklärung und Deutung der Welt die so verschiedenartigen Erscheinungen zu einander setzt, theils durch die Zustimmung der Erfahrung und der empirischen Wissenschaften, die Bewährung der Richtigkeit ihrer Erkenntnisse erwarten. (II. 186.) Sie muss aber mit aller Empirie nothwendig Eine Voraussetzung gemein haben, nämlich diese: dass Erfahrung im Ganzen und Allgemeinen sich stets gleich bleibe, die Natur die Gesetze ihres Daseins nicht ändere. Denn wenn auch diese unerschöpflich ist in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen und in deren immer neuer Gruppirung und Aufeinanderfolge, so muss doch eine jede Erscheinung nach unwandelbar bestimmten Naturgesetzen erklärt werden können; darauf fusset alles empirische Wissen, mithin auch die Metaphysik als die Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt.

Die Gesetzmässigkeit oder Stabilität der Natur (dieses Wort in seinem weitesten Sinne genommen) bildet also das *Fundament* der Metaphysik.

Was nun aber ihr *Princip* betrifft, so wissen wir zunächst soviel, dass sie nicht von reinen Vernunfterkenntnissen oder blossen Begriffen ausgehen könne, sondern nur von der *empirisch-anschaulichen* Erkenntniss und der Betrachtung gegebener Thatsachen. Darnach ist ihr das Denken und Erkennen selbst ein erfahrungsmässig Gegebenes, und zwar das *erste*, mit dessen Untersuchung sie daher anhebt, und fasst sie sogar die Apriorität eines Theiles der menschlichen Erkenntniss als eine *Thatsache* auf, die sie zum Schluss auf den subjectiven Ursprung desselben berechtigt. (II. 182. 291.)

Da aber auch die Metaphysik in unserm Sinne immer noch gewissermaassen die Möglichkeit der Erfahrung überfliegt, weil sie eine Vollständigkeit des menschlichen Wissens beabsichtigt, welche Erfahrung in ihrer Be-

schränktheit und Unvollständigkeit niemals gewährt, so muss sie ein Princip finden, vermöge dessen sie das Ganze der Erfahrung tief genug fassen, und in seinen grössten und letzten Gegensätzen, also *der ganzen endlichen Möglichkeit nach,* umspannen kann.

Die Brücke hierzu ist die Zerlegung der Erfahrung in Erscheinung und Ding an sich, wodurch einerseits die relative, auf das erkennende Subject beschränkte Gültigkeit der Erkenntnissformen, unter denen die Erfahrung zu Stande kommt, festgestellt ist, andererseits der Voraussetzung Raum bleibt eines von der Erscheinung verschiedenen Kernes der Erfahrung.

In den ewigen Naturgesetzen, den *qualitates occultae* der Dinge, kündigt sich, wie wir sahen, jener Kern uns an, entzieht sich aber dem Eindringen unserer Erkenntniss durch die Formen der Erscheinung, in die er verhüllt bleibt. Dennoch kann derselbe nur erkannt werden in den Verhältnissen und Beziehungen der Erscheinung selbst, und die Welt als Erscheinung, wenn sie nicht durch und durch Nichts ist, muss die Manifestation desjenigen sein, was erscheint, des Dinges an sich. (II. 185.) Hierin liegt auch die eigentliche Bedeutung der für die Möglichkeit einer Metaphysik entscheidenden, und darum, wo es sich um das philosophische Verständniss der vorgestellten Welt handelt, zunächst sich uns aufdrängenden Frage nach der *Realität* der Aussenwelt; sie drückt eben das Bedenken aus, ob Dinge ausser uns bestehen, auch abgesondert von den Veränderungen, welche sie in uns hervorbringen, oder ob nicht in ihrem Wirken, das doch nur eine Modification unseres Bewusstseins ist, ihr ganzes Dasein und Wesen aufgehe.

Die Unwahrheit derjenigen Ansicht, welche die Ordnung der Natur für die einzige und absolute Ordnung der Dinge hält, also einer *absoluten Physik* huldigt, offenbart sich nicht allein dadurch, dass die Transscendentalphilosophie die durchgängige Abhängigkeit der Gesetzmässigkeit der Natur vom erkennenden Subject nachweist, sondern namentlich auch in eben jenen aller natürlichen Erklärung unzugänglichen Naturkräften. (II. 177. Parerga, II. 112.) Und so rechtfertigt die Mangelhaftigkeit des Naturalismus für sich allein schon die Annahme des Dinges an sich als einer von der Ordnung der Natur völlig verschiedenen Ordnung der Dinge. Darin liegt aber zugleich die Voraussetzung der Unmöglichkeit, dass diese metaphysische Ordnung jemals von unserer Erkenntniss erreicht und verstanden werden könne, denn das Ding an sich in diesem Sinne drückt etwas aus, das recht eigentlich über die Möglichkeit aller Erfahrung hinaus liegt. Es muss desshalb dieser Annahme noch eine andere Bedeutung zukommen, wenn dem Naturalismus genügend begegnet werden soll. Die *qualitates occultae,* welche eine metaphysische Ordnung der Dinge voraussetzen lassen, kündigen nämlich zugleich auch eine Beziehung des Dinges an sich zur Erscheinung an, und führen von der Welt als Erscheinung zu dem, was in ihr *erscheint.* Hierdurch erst ist der äussern Welt eine Realität *an sich* zugesichert, denn sie würde immerhin *Nichts* sein, wenn sie mit der intelligiblen Welt, die wir annehmen, durch Nichts zusammenhinge.

Die Aufgabe der Metaphysik ist also dahin näher zu bestimmen, dass diese den Charakter des Erscheinenden, d. h. das Verhältniss des Dinges an sich zur vorgestellten Welt, aus der Erscheinung selbst herauszudeuten hat. (Parerga, II. 18.)

Dazu bedarf sie aber eines den einzelnen Fachwissenschaften überlegenen Standpunktes; denn sie muss das Ganze der Erfahrung in seinen letzten möglichen Unterschieden auffassen können, damit ihr die Auslegung und Deutung des eigentlichen Gehalts aller Erfahrung und das universelle Verständniss derselben möglich werde. Es giebt nun aber keinen durchgreifendern Unterschied in aller Erfahrung, als den zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Bewusstsein anderer Dinge, denn in jenem tritt, wie wir sahen, der erkannte Ge-

genstand bei weitem unvermittelter und unverhüllter durch die Formen der Erkenntniss auf, als in aller äussern Erfahrung.

Darum besteht der entscheidende Schritt, welcher das *Princip* der Metaphysik ausmacht, darin, dass wir an der rechten Stelle die äussere Erfahrung mit der innern in Verbindung setzen, und sonach zur Welt als Vorstellung die zwar anscheinend kleinere aber nicht minder wichtige andere Naturhälfte, die für sich abgesondert der Gegenstand anthropologischer und ethischer Betrachtung ist, hinzubringen, wodurch wir ohne Zweifel die umfassendste Uebersicht über das Gebiet der Erfahrung erlangen.

Wir erhalten aber alsdann das doppelte Verhältniss zwischen Selbstbewusstsein und Vorstellung, und zwischen einer Welt als Erscheinung überhaupt und einer Ordnung der Dinge an sich selbst, welche letztere zwar nicht erkannt, doch aber überall vorausgesetzt werden muss, und als da anfangend vorgestellt wird, wo das Reich der Erfahrung aufhört.

Die Metaphysik in diesem Sinne reisst sich niemals ganz los von der Erfahrung, da sie von einem Ding an sich nie anders redet, als in seiner *Beziehung zur Erscheinung;* sie hält also die von Kant nachgewiesenen Schranken der menschlichen Erkenntniss ein und lässt dessen Prolegomena zu *jeder* Metaphysik auch für sich gelten und bestehen. (II. 185. Parerga II. 121.)

Metaphysischer Theil.

Allgemeines Princip.

§ 14.

Die Beziehung der uns als Vorstellung gegenüberstehenden Welt zu uns selbst, aus der uns ein tieferes Verständniss beider erwachsen muss, könnte niemals gefunden werden, wenn das Ich, als der betrachtende Theil, nichts mehr wäre als *erkennendes Subject.* Nun aber wurzelt es selbst mit in jener Welt, und findet sich mit einer ihrer Erscheinungen, dem menschlichen Leibe, innig verbunden, indem einerseits sein Erkennen, obschon der Träger der erscheinenden Welt, doch in seiner Function abhängig ist von den Affectionen der Sinnlichkeit, welche dem Verstande zum Ausgangspunkte dienen müssen, und sich äusserlich als Vorgänge am unmittelbaren Object, dem Leibe, darstellen (I. 112.), und indem es andererseits die Actionen dieses Leibes, d. h. die durch keine solchen materiellen Anlässe hervorgerufenen Veränderungen an ihm, als Aeusserungen dessen ansieht, was sein ganzes Wesen ausmacht, sofern es sich noch anders als bloss erkennend verhält. Dieses Jedem unmittelbar Bekannte haben wir bezeichnet durch das Wort „Wille".

Die Wahrnehmung unserer Willensäusserungen ist, wie oben (§ 10.) gezeigt wurde, nicht gebunden an die Causalität und die Form räumlicher Anschauung, sondern sie geschieht ohne alle Vermittelung in der blossen

Zeit. Dasselbe nun, was wir als Act des Willens im Selbstbewusstsein wahrnehmen, stellt sich zugleich in äusserer Anschauung als Veränderung oder Action des Leibes dar, sowie umgekehrt äussere Einwirkungen auf den Leib mehr oder weniger im Selbstbewusstsein unser Wollen afficiren.

Unser Wollen ist sonach die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgend einen sich äusserlich darstellenden Vorgang zugleich aus seinem *Innern* zu verstehen, und das Bewusstsein von uns selbst wird desshalb vor jeder andern Erkenntniss dazu dienen können, uns über die Erscheinungen ausser uns aufzuklären. Ist Erfahrung überhaupt die Manifestation des Dinges an sich, so tritt dieses als *Wille* am unmittelbarsten in die Erscheinung, und keine Verschiedenheit in aller Erfahrung kommt der gleich zwischen dem unmittelbaren Wissen, das Jeder von *sich* hat, und dem durchaus vermittelten Wissen von allem Andern ausser ihm. (II. 194.)

Der Willensact und die Action des Leibes sind nicht zwei objectiv erkannte verschiedene Zustände, stehen auch nicht im Verhältnisse der Ursache und Wirkung, denn die Herrschaft des Willens über die Glieder des Leibes finden wir durch kein *Wirken* vermittelt; sondern sie sind Eines und Dasselbe, nur in doppelter Wahrnehmung gegeben, einmal ganz unmittelbar im Selbstbewusstsein, und einmal in der Anschauung für den Verstand. (II. 252. I. 113.)

Die Action des Leibes ist, wie Jeder unmittelbar weiss, der objectivirte, d. h. in die Anschauung getretene, Act des Willens: hierauf beruht das Bewusstsein des Thunkönnens, d. i. der unausbleiblichen Erscheinung des Willens als Leibesaction, welches die eigentliche Brücke zwischen Innen- und Aussenwelt bildet. (I. 113. Ethik p. 19.)

Es muss nun aber auch die unumgängliche Bedingung und Voraussetzung dieser äussern Action Erscheinung des Willens sein, denn dessen Erscheinen kann

nicht von etwas abhängen, „das nicht unmittelbar und allein durch ihn, das mithin für ihn nur zufällig wäre, wodurch sein Erscheinen selbst nur zufällig würde: jene Bedingung aber ist der *ganze Leib selbst*.“ Dieser also muss die Erscheinung eines Willens *überhaupt* sein, sowie die einzelne Leibesaction die Kundgebung einer besondern Willensrichtung ist. (I. 121.)

Da in der blossen Zeit sich ein Beharrliches nicht darstellen kann, so wird im Selbstbewusstsein der Wille nicht als das bleibende Substrat seiner Regungen, sondern nur in diesen einzelnen Regungen selbst successiv wahrgenommen; dagegen finden wir in der äussern Anschauung als das materielle Substrat aller Willensäusserungen den organischen Leib. In dieser Hinsicht ist die Erkenntniss unseres Willens von der unseres Leibes nicht zu trennen, da durch die Vorstellung des Leibes der Wille erst als eine Einheit, ein Ganzes, erkannt werden kann. (I. 115. II. 251.)

Das erkennende Subject ist vermöge seiner Beziehung zum Leibe, welche ihm die zwiefache, ganz heterogene Erkenntniss eines und desselben Wesens gewährt, Individuum. Abstrahiren wir nun aber von dieser besondern Beziehung, die den Leib vor allen andern Vorstellungen auszeichnet, so bleibt uns zur Verständigung über den eigentlichen Unterschied dieses Gegenstandes von andern vorgestellten Dingen entweder nur die Annahme übrig, dass er das einzige Object sei, welches ausserhalb der Vorstellung zugleich als Wille existire, dass daher alles Andere nur in unserer räumlichen Anschauung ein Dasein habe, an sich selbst aber Nichts sei, oder: wir müssen uns dazu verstehen, das Unterscheidende unseres Leibes allein in sein *Verhältniss zu unserer Erkenntniss* zu setzen, nicht aber in seine besondere objective Natur.

Dass Jeder nur Eines sein und dessen im Selbstbewusstsein inne werden, alles Andere aber nur *von aussen* erkennen kann, ist eine Beschränkung der an

unsere Individualität gebundenen Erkenntniss, die eben im letzten Grunde das Bedürfniss zur Philosophie erzeugt hat. Freilich macht gerade Dieses der theoretische Egoismus zum Grunde der Unmöglichkeit einer Philosophie. (I. 117. 118.) Wenn wir nun aber, wie wir es als nothwendig erkannten, das Dasein der vorgestellten Welt nicht auf ihre materielle Seite, ihr Wirken, beschränken, sondern ihr eine wahrhaft objective Bedeutung zuerkennen, so müssen wir von dem obigen Dilemma das zweite Glied annehmen, welches die Voraussetzung enthält, dass der erscheinenden Welt unabhängig von unserer Vorstellung ein in der Weise bestimmtes Dasein zukomme, wie dem Gegenstande des Selbstbewusstseins, d. h. also, dass die vorgestellte Welt an sich selbst *Wille* sei. (I. 119.)

Um diese Voraussetzung im rechten Sinne zu verstehen, ist es nöthig, dass wir alles Fremdartige und Unwesentliche aus dem Begriffe des Willens ausscheiden, wie namentlich sein Begleitetsein von Erkenntniss und das dadurch bedingte Wirken nach Motiven, welches nur seinen deutlichsten Erscheinungen, im Menschen und Thiere, angehört. Was wir alsdann im Begriff des Willens zurückbehalten, ist in Wahrheit dasjenige, was unter einer eigentlichen Realität verstanden wird; eine andere Art empirischen Daseins giebt es gar nicht, die wir der Körperwelt beilegen könnten, denn ausser der Vorstellung und dem Willen ist uns gar Nichts bekannt, noch denkbar. Das Ding an sich, das der gesammten Erscheinung zum Grunde liegt, wird sich seiner selbst im Gefühl des Daseins unmittelbar bewusst; es könnte auch ein Wissen von ihm auf andere Weise gar nicht entstehen, da es *objectiv erkennen wollen*, etwas Widersprechendes verlangen hiesse. Zwar bleibt der Wille, als Gegenstand des Erkennens überhaupt, und ins Besondere als ein unter der Form der Zeit Erkanntes, immer noch Erscheinung, allein dies hindert uns nicht, ihn in aller Erfahrungserkenntniss an die Stelle des

Dinges an sich zu setzen. Da wir nämlich voraussetzen, dass das Unbekannte, das wir hinter der Erscheinung annehmen, aus dieser selbst irgendwie als das *Erscheinende* erkannt werden müsse, und, weil alles Object schon wieder nicht mehr ist als blosse Erscheinung, der Metaphysik nur die Aufgabe stellen, die Erscheinung *in ihrer möglichst nahen Beziehung* zum Dinge an sich aufzufassen, so müssen wir Namen und Begriff für letzteres von einem Objecte borgen, das unter allen seinen Erscheinungen die deutlichste und unmittelbarste, weil unter den Formen der Erkenntniss am wenigsten verhüllte, ist. (I. 125.)

Demzufolge werden wir nun die auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniss, die wir vom Wesen und Wirken des eigenen Leibes haben, analogisch anwenden, um uns das Verständniss aller andern Erscheinungen zu eröffnen, indem wir voraussetzen, dass, abgesehen von ihrem Dasein in unserer Vorstellung, in ihnen dasjenige vorhanden sei, was sich im individuellen Bewusstsein als Wille vorfindet. (II. 273.)

Im Willen in uns, als der einzigen uns intim bekannten Erscheinung, erkennen wir sonach das innerste und letzte Wesen der Erscheinung, soweit sich dasselbe überhaupt zu erkennen giebt; er gilt uns als das *Urphänomen der Metaphysik*, das von dieser in dreifacher Richtung in Betracht zu nehmen ist.

Die Metaphysik untersucht nämlich 1) als *Metaphysik der Natur*, wie der Wille in der äussern Welt sich darstellt, erscheinend in den niedersten Kräften der unorganischen Natur bis hinauf zu den immer complicirteren Formen der Pflanzen- und Thierorganismen, und endlich in unserm Bewusstsein sich zur Erkenntniss seiner selbst erhebend. Sie betrachtet 2) als *Metaphysik der Sitten* die ganz anderartige und unmittelbare Manifestation des Willens in unserm Innern und deren Verhältniss zu unserer Handlungsweise. Zuvor aber nimmt sie noch 3) als *Metaphysik des Schönen* die voll-

kommenste und reinste Auffassung der äussern Erscheinung des Willens in Betracht.

Die Metaphysik der Natur.

§ 15.

Man sah bisher für Erscheinungen eines Willens nur diejenigen Veränderungen an, deren Grund in einem Motiv, d. h. einer Vorstellung, gesucht werden musste, und legte daher ausser dem Menschen nur noch den Thieren einen Willen bei, weil wir, gewissermaassen *a priori*, jeder Thiergestalt vorweg als das Innerste ihres Wesens, als uns wohlbekannt, das unmittelbare Innewerden eines Verlangens und der wechselnden Befriedigung und Nichtbefriedigung desselben mit Sicherheit beilegen, und demnach thatsächlich voraussetzen, dass der Wille *die Basis jedes Bewusstseins* sei. (I. 129. II. 206.) Wenn wir nun aber der Natur überhaupt, sowohl der organischen als der unorganischen, den Willen zum Grunde legen, so ist alle Mitwirkung der Erkenntniss im menschlichen und thierischen Willen zuvor hinwegzudenken, um das Wesen desselben an sich selbst zu erfassen, und alsdann auf alle die Erscheinungen, in denen es sich weniger ausgeprägt und deutlich darstellt, zu übertragen. Während man also bisher den Begriff Wille unter den der *Kraft*, d. h. irgend einer *qualitas occulta*, subsumirte, haben wir bei Betrachtung der Natur umgekehrt jede Naturkraft als Wille zu denken, und so das Unbekanntere und Dunklere auf ein Näherliegendes und Bekannteres zurückzuführen.

Dies muss zunächst geschehen bei Betrachtung des menschlichen Leibes selbst.

Wie aus den Motiven die Handlungen eines Menschen nur insoweit erklärt werden können, als dabei auf seinen *Charakter* zurückgegangen wird, so ist auch die Rechenschaft, welche die Aetiologie von der Entwickelung und Erhaltung des Leibes, also von seinen vitalen Functionen giebt, welche ohne Mitwirkung der Erkenntniss, auf

blosse Reize, vor sich gehen, auf die äussere *Erscheinung* beschränkt, und es streitet hier sowenig als dort die Erklärung gemäss dem Satze vom Grunde dagegen, dass das Wesen an sich, welches in beider Art von Erscheinung sich kundgiebt, *Wille* sei; ja es setzt gerade die Erklärung zu ihrer Vollständigkeit immer jenen uns verborgenen Grund der Erscheinung voraus. Daher sind nicht nur die willkürlichen Bewegungen des Leibes, sondern überhaupt *alle Veränderungen* an ihm, mithin er selbst, als deren Bedingung, und der Process, durch den und in dem er besteht, anzusehen als die *Sichtbarwerdung, Objectität, des Willens*. Hierauf beruht es, dass alle Einwirkungen auf den Leib den Willen mehr oder weniger afficiren, und dass heftige Bewegungen des Willens den Lauf der leiblichen Functionen stören. Auch erklärt sich hieraus die vollkommene Angemessenheit des menschlichen und thierischen Leibes zum menschlichen und thierischen Willen überhaupt. (I. p. 120 u. ff. W. in d. N. 38 u. ff.)

Dass nun aber das in allen Erscheinungen der Natur ohne Mitwirkung des Intellects Treibende und Wirkende seinem Wesen nach identisch sei mit dem Willen in uns, drängt sich unserer Ueberzeugung am entschiedensten auf, wenn wir die Naturwesen in der Stufenfolge ihrer Objectivation betrachten, von den einfachsten Erscheinungen der unorganischen Natur bis zu dem mit Vernunft begabten Menschen hinauf. Auf den untersten Sprossen der Wesenleiter erscheint nämlich dasjenige, was wir an den Dingen *a posteriori* erkennen, noch verhältnissmässig einfach und der Erklärung durch unsere Denkgesetze zugänglich, sodass die hier einschlagenden Wissenschaften (z. B. Mechanik, Hydraulik, u. s. w.) dem apriorischen Theil unseres Wissens an Fasslichkeit und Präcision nahe kommen, und ihre Abklärung zur völlig apriorischen Durchsichtigkeit nur durch das trübende Element weniger unerklärt bleibender Grundkräfte verhindert wird. (I. 136 u. ff.) Weiter hinauf aber vergrössert

sich der empirische Gehalt und damit auch das Unerklärliche und Geheimnissvolle in den Erscheinungen, bis uns endlich die Verständlichkeit völlig verlässt. Auf der niedrigsten Stufe der Natur ist die Causalverknüpfung noch durchaus gleichartig und gleichmässig, das Verschiedenartige der Erscheinungen lässt sich meist auf die Verschiedenheit räumlicher und zeitlicher Verhältnisse zurückführen und daraus erklären. Weiterhin nimmt dagegen die Fasslichkeit der Causalität ab, weil Ursache und Wirkung immer anderartiger werden und sich mehr und mehr von einander absondern, bis in der Pflanzennatur die Ursache in erhöhter Potenz als *Reiz* auftritt — wo zwar noch die ihr folgende Wirkung, als eine durch sie bestimmte Veränderung, aber gar Nichts mehr von der Art und Weise der Causalität erkannt wird — und endlich im Reich der erkennenden Wesen die Causalität ganz aufgehoben zu sein scheint, und nur Erfahrung und Nachsinnen uns lehren, dass auch die animalischen Actionen nur auf vorgängige Ursachen (Motive) möglich seien. (W. in d. Nat. p. 79 u. ff.)

Hier nun aber, wo das nach aussen gerichtete Licht des Verstandes vom Dunkel überwältigt wird, „kommt eine Aufklärung völlig anderer Art, von einer ganz andern Seite, aus unserm eigenen Innern ihm entgegen, durch den zufälligen Umstand, dass wir, die Urtheilenden, die zu beurtheilenden Objecte selbst sind.“ (W. in d. Nat. p. 83.)

Jenes X nämlich, welches die Causalerklärung selbst in den einfachsten Vorgängen der erkenntnisslosen Natur zurückliess, das sich immer weiter ausdehnte und zuletzt auf den höchsten Stufen die Causalerklärung ganz zurückdrängte, entschleiert sich in uns als *Wille*. (W. in d. N. p. 84.)

Wenn wir demzufolge nicht zwei grundverschiedene Urprincipien der Bewegung behalten wollen, zwischen denen eine feste Scheidewand steht, nämlich die Bewegung auf Ursachen und die durch den Willen; deren

erste ihrem Wesen nach ewig unverständlich bleibt, weil alle ihre Erklärungen jenes unauflösliche und auf den höhern Objectivationsstufen sich immer mehr erweiternde X zurücklassen, während die zweite als dem Princip der Causalität völlig entzogen, als grundlos, als Freiheit der einzelnen Handlungen, also als völlig der Natur entgegengesetzt und absolut unerklärlich dasteht: so müssen wir die äussere Erfahrung mit der innern, da wo sie sich berühren, vereinigen, und darnach eine *doppelte Identität* anerkennen, einmal nämlich die Identität des Causalverhältnisses mit sich selbst auf allen Naturstufen, und sodann die jenes zuerst unbekannten X, als des Grundlosen, ursprünglich Bewegten, der unvermittelten ersten Kraft in allen Erscheinungen, mit dem Willen in uns. (p. 85. 86. a. a. O.)

Die Causalität aber, als die *a priori* erkennbare Form des Verstandes, macht das Wesen der *Vorstellung* als solcher aus, welche die eine Seite der Welt ist; die andere Seite ist *Wille*: er ist das Ding an sich. (p. 87. a. a. O.)

Alles dasjenige an den Erscheinungen, was nicht auf Zeit, Raum und Causalität zurückzuführen, noch durch diese zu erklären ist, ist das unmittelbare Sichtbarwerden des Erscheinenden, des Dinges an sich. (I. 137.) Dieses stellt sich dar auf verschiedenen Stufen der Objectivation, die in den beständigen tausendfältig wiederkehrenden Formen und Gestalten der Dinge hervortreten, und obwohl sie nur unter einer individuellen Ausprägung zur Erscheinung kommen, sich doch als ein Ausserzeitliches und Ewiges ankündigen, daher das sind, was Platon die Ideen, die ewigen Formen oder Musterbilder der Dinge, Aristoteles ihre *formae substantiales* nannte. (I. 146.)

In ihnen hat alles Wirken und Leben seine dauernden Träger, wesshalb denn die Natur überall die grösste Sorgfalt auf die Erhaltung der Gattungen verwendet, während das Einzelne, das Individuelle, nur einen mit-

telbaren Werth für sie hat, sofern es den Bestand der Gattung sichert. (II. 353.)

Obgleich nun die Identität des in allen Ideen sich objectivirenden Willens nicht verdreht werden darf zu einer Identität dieser Ideen selbst, wie dies der Materialismus und absolute Chemismus wollen, so lässt sich dennoch die Einheit, die dem Dinge an sich als solchem zukommen muss, auch in einer mehrfachen innern Verwandtschaft der Erscheinungen erkennen. Ein solches Gemeinsame ist die durchgreifende Analogie aller Formen im Pflanzen- und Thierreiche, sowie die Polarität, d. i. das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Thätigkeiten (I. 162. 163.), hauptsächlich aber der in allen Kräften und Lebenserscheinungen zu Tage tretende Streit um den Besitz der Materie, welcher die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst ist, und schon auf den untersten Objectivationsstufen in den einander widerstrebenden Kräften der Repulsion und Attraction hervortritt, seine deutlichste Sichtbarkeit aber in der Thierwelt erreicht. (166. 169. a. a. O.)

Die Materie ist für unsere Erkenntniss das Vehikel der Qualitäten und Naturkräfte (II. 317.); alle Erscheinungsformen realisiren sich nur an ihr, indem sie als ihre Accidenzien auftreten; sie mit allen ihren Qualitäten ist sonach der Wille selbst, sofern er die Form der Vorstellung angenommen hat. (II. 309. 310.)

Die verschiedenartigsten zum Hervortreten drängenden Kräfte und Lebensideen sind im Kampf um die Materie begriffen, und unter ihrer wechselnden Herrschaft muss diese beständig ihre Formen wechseln. Dabei zeigt sich, dass die höhern Ideen sich durch überwältigende Assimilation die niedern Kräfte unterwerfen und dienstbar machen, zuletzt aber im Kampfe mit ihnen erliegen, weil letztere zur unabhängigen und vollständigen Aeusserung ihres Wesens zurückstreben

und ihr älteres Anrecht auf die Materie geltend machen. (I. 165.)

Die Aufeinanderfolge im Besitz der Materie regulirt das Gesetz der Causalität, indem es den Punkt in der Zeit und im Raume bestimmt, wo mechanische, chemische, physische oder organische Kräfte ihr Recht an der Materie ausüben dürfen. (I. 154.) Jede natürliche Ursache ist desshalb nur *Gelegenheits*-Ursache, d. h. sie bestimmt nicht die *Existenz* einer Kraft oder Lebensidee in der Natur überhaupt, sondern giebt nur Gelegenheit, Anlass, zu ihrem Hervortreten an der Materie. (I. 156.) Die unwandelbare Constanz des Hervortretens einer Naturkraft unter den einmal erkannten Bedingungen, wodurch sich die *Einheit* ihres Wesens manifestirt, heisst *Naturgesetz*, und ist *die Beziehung der Idee auf die Form der Erscheinung.* (p. 150—152. a. a. O.)

Die grosse äussere Verschiedenheit zwischen den Veränderungen lebloser Körper und denen organischer Wesen besteht vorzüglich in dem Contrast zwischen der völlig bestimmten Gesetzmässigkeit in der einen und der scheinbar regellosen Willkür in der andern Art der Erscheinung. Dennoch verläugnet die Gesetzmässigkeit der Natur sich auch nicht auf den höchsten Objectivationsstufen, und die Art und Weise, wie der menschliche Wille seine Eigenschaften entfaltet, indem er durch äussere Einflüsse bestimmt wird, ist im Wesen völlig identisch mit der Art, wie jeder Körper der erkenntnisslosen Natur die seinigen zeigt. (I. 157.)

Da die Grundbestrebung des Willens, auf die alle seine Aeusserungen, all das Suchen und Verfolgen, das Meiden und Fliehen der Kräfte und Lebensthätigkeiten, sich zurückführen lassen, und welcher gemäss auch seine bleibenden Gestalten und Formen teleologisch erklärt werden, das Streben nach Selbsterhaltung ist: so muss auch die erkennende Thätigkeit als eine besondere Richtung des Willens zu diesem Zwecke aufgefasst werden. Der Wille erscheint als erkenntnisslos, als finster treibende

Kraft, bis zu dem Punkte, wo die Selbsterhaltung des Individuums nicht mehr durch blosse Bewegung auf Reize möglich ist, und desshalb, repräsentirt durch das Gehirn, die Bewegung auf Motive eintritt, wodurch nun auch mit einem Schlage die Welt als Vorstellung dasteht. (I. 170.)

Die Erkenntniss geht also aus dem Willen selbst hervor und ist ursprünglich ein blosses „Mittel zur Erhaltung von Individuum und Art, sogut wie jedes Organ des Leibes". (I. 172, 173.)

Von der secundären Natur des Intellects überzeugt uns schon seine vom Willen abhängige Richtung und Energie der Thätigkeit (II. 218. 239.), sowie das Periodische derselben, ihr Gebundensein an Schlaf, Ohnmacht u. s. f., und ihre Störung oder Abschwächung durch Krankheit und Alter. (II. 244. 248.)

Deutlicher aber noch als dieses Alles zeigt eine genetische Betrachtung des Intellects, die nicht von der Erkenntniss zur Welt, sondern von der Welt zum Intellect übergeht, ihn also als Naturerscheinung auffasst, dass derselbe nur eine Beschaffenheit oder Kundgebung des Willens ist, obwohl dessen höchste Efflorescenz. (II. 271 u. ff.)

Wie wir nämlich schon in der unorganischen Natur, wo jede Veränderung durch Ursachen im engern Sinne bestimmt wird, eine immer grössere Absonderung und Incommensurabilität von Ursache und Wirkung bemerken, je mehr wir uns auf der Stufenleiter der Erscheinungen erheben, und wie dann in der Pflanzenwelt und im vegetativen Leben des thierischen Organismus als Bestimmungsmittel der einzelnen Aeusserungen der *Reiz* auftritt, ganz ebenso erscheint auch bei den thierischen Wesen als das Vermittelnde zwischen der Aussenwelt und den an ihnen vorgehenden Veränderungen die *Erkenntniss*. Was demnach bei unorganischen Körpern die Fähigkeit, durch Ursachen berührt zu werden, bei den Pflanzen die Empfänglichkeit für Reiz ist, dasselbe ist für Thier und Mensch die Erkenntniss als das *Medium der Motive*. (W. in d. N. p. 63 u. ff.)

Nach Maassgabe der Bedürfnisse des Thieres, welche die Auffassung seiner Bezüge zur Aussenwelt erfordern, hat sich bei ihm die Empfänglichkeit für äussere Eindrücke bis dahin gesteigert, wo zu ihrem Behufe ein Nervensystem und Gehirn sich entwickeln muss, dessen Function das Bewusstsein einer objectiven Welt ist.

Die Erkenntniss ist also ursprünglich nichts, als *die Vermittelung der Causalität auf animalische Wesen*, und auf der schmalen Linie, wo diese Vermittelung stattfindet, schwebt die Welt als Vorstellung, zunächst nur als der Plan, auf welchem die Motive sich darstellen. (p. 65 a. a. O.)

Das Subject der Erkenntniss, als ein untheilbarer Punct, ist zwar einfach, desshalb aber keine Substanz (Seele), sondern ein blosser *Zustand*. (II. 278.)

Man hat zwar aus der *Zweckmässigkeit*, welche die Natur in ihrer ganzen Anordnung, zumal in den organischen Erscheinungen, offenbart, darauf geschlossen, dass sie ihr Dasein von einem durch Erkenntniss geleiteten Willen habe, allein man übertrug damit nur auf die Natur die Beschränkung unseres Intellects, der allerdings, um etwas Zweckmässiges zu Stande zu bringen, der Anleitung eines Gesetzes und des Zweckbegriffes bedarf. Doch sollte gerade die Betrachtung der Zweckmässigkeit der Natur zu der Einsicht führen, dass alle menschliche Kunst nicht bloss dem Grade, sondern der Art nach vom Schaffen der Natur völlig verschieden ist. (II. 323. 329. W. in d. N. p. 52.)

Da die Formen des Intellects, Raum, Zeit und Causalität, die Vielheit und Verschiedenheit der Theile und ihrer Functionen erst hervorbringen, so ist die Zweckmässigkeit in der organischen Natur in gewissem Sinne ein Werk unseres eigenen Verstandes. (II. 330.) Indessen hat sie auch einen objectiven Grund in der transscendentalen Einheit des in jeder Naturerscheinung ganz gegenwärtigen Willens, einer Einheit, die auch in der Erscheinung selbst sich aussprechen muss. Ihr zufolge ist eine jede Kraft oder Lebensidee der Natur als ein ungetheilter Willensact aufzufassen, welcher jedoch in einer Vielheit

von Wirkungen oder von Individuen zur *gleichmässigen* Erscheinung kommt (I. 175.), in der Pflanze und im Thier aber nicht auf einmal sich äussert, sondern auseinandergezogen in eine Reihe von Entwickelungen und Zuständen in der Zeit, die in ihrer Gesammtheit das Gepräge jener ausserzeitlichen Einheit des Willens an sich tragen. (I. 176.)

Wenn wir, und zwar mit Recht, davon ausgehen, kein Theil an irgend einem Organismus sei ein zweckloser, so beruht dies im letzten Grunde darauf, dass uns die Erscheinung überhaupt nichts Zufälliges, Bedeutungsloses ist, sondern wir in ihr irgend etwas voraussetzen, *das erscheint*. Darnach muss jeder Theil eines Organismus dem ihm zum Grunde liegenden Willen in irgend Etwas dienen, sei es unmittelbar zur Erhaltung des Organismus selbst oder zur Verwirklichung einer besondern Willensbestrebung.

In der unorganischen Natur führt uns die Identität mehrerer wirkender Ursachen zur Voraussetzung einer in ihnen allen sich äussernden Naturkraft. Im lebendigen Organismus finden wir eine Vielheit solcher Kraftäusserungen einer höhern Idee untergeordnet, durch letztere überwältigt, und müssen sie desshalb, als die einzelnen Functionen des Organismus, auf das Dasein und die Selbsterhaltung jener höhern Idee, in welcher sie überwunden erscheinen, beziehen. Demzufolge sind *Endursachen* der Leitfaden für das Verständniss der organischen Natur, wie *wirkende Ursachen* für das der unorganischen. (II. 331.) Nur bei den willkürlichen Handlungen thierischer Wesen fallen wirkende Ursachen und Endursachen zusammen, indem hier die Endursache, der Zweck, als Motiv auftritt; gerade dies aber leitet zu der Annahme hin, „dass, wenigstens in der organischen Natur, deren Kenntniss durchaus die Endursachen zum Leitfaden hat, ein *Wille* das Gestaltende ist.“ (II. 333.)

Da jede einzelne Willensbestrebung einen bestimmten Gegenstand haben muss, so liesse sich fragen: was will denn der Wille in seiner Totalität, oder was ist es, worauf

alle seine Bestrebungen zuletzt abzielen? Hierauf ist die einzige Antwort: Dasein, Leben; denn dies ist das Letzte, was wir an ihm zu erkennen vermögen; Alles drängt und treibt zum Dasein, womöglich zum organischen, als der höchsten Steigerung desselben. Nach dem Warum, der Endabsicht des Daseins selbst lässt sich nicht wieder fragen. (I. 185 u. ff.)

Wie schon der überschwänglich starke Hang, das Leben zu erhalten und möglichst lange fortzusetzen, sich keineswegs als das Resultat einer objectiven Erkenntniss erweist, so geht aus der Auffassung der Welt im Ganzen, aus einer Betrachtung des ziellosen, stets gehemmten und unbefriedigten Drängens und Strebens, das in allen Erscheinungen sich ausspricht, deutlich genug hervor, dass der Wille zum Leben nicht eine Folge der Erkenntniss des Lebens und überhaupt nichts Secundäres ist, vielmehr das Erste und Unbedingte, als dessen Folge erst die Welt dasteht. (II. 360.)

Die Aesthetik.

§ 16.

Die ursprünglich zum Dienste des Willens bestimmte Erkenntniss betrachtet die Objecte in der Regel nur nach ihren *Relationen*, sofern sie nämlich zu dieser Zeit, an diesem Orte und unter den vorliegenden Umständen, mit Einem Wort, sofern sie als *einzelne Dinge* da sind; und das letzte Ziel aller Relationen der Dinge bleibt immer die Relation zum *eigenen Willen*. (I. 200.)

Selbst die einzelnen Wissenschaften haben vor der gemeinen Erkenntniss nur einen höhern Grad von Objectivität voraus, indem sie die Beziehungen der Dinge zu einander betrachten, und daher ein wenigstens nur mittelbares Verhältniss zum menschlichen Willen haben. (I. 200. 208. II. 364.)

Die gemäss dem Satz vom Grunde den Relationen nachgehende Erkenntnissweise führt nun aber niemals zur anschaulichen Auffassung der unmittelbaren Objectität

des Willens auf einer bestimmten Stufe der Erscheinung, sondern höchstens zur Abstraction aus dem einzeln und zufällig Gegebenen, das doch nur Bedeutung und Realität hat, sofern ihm eine der ewigen, unvergänglichen Formen aufgeprägt ist, unter denen der Wille sein Streben nach Dasein verwirklicht. Die einzelnen Erscheinungen in der unorganischen Natur offenbaren uns nur sehr zerstückt und unvollständig die eigenthümliche Art zu wirken der in ihnen sich kundgebenden Kräfte, und ebenso, wenn wir eine einzelne Gestaltung des Lebens in der organischen Natur betrachten, so liegt damit noch nicht das Wesen der Lebens*idee*, aus welcher diese Gestaltung hervorgegangen ist, und für welche allein sie ein Dasein hat — das Wesen der *Gattung* — unserer Anschauung offen.

Jene Urformen oder Ideen sind aber das wahrhaft Seiende an den Dingen, das, was nach Platons Ausdrucke, immer ist, aber nie wird, noch vergeht, weil es nicht gleich seinen hinschwindenden Nachbildern den Formen der Zeit, des Raumes und der Causalität unterliegt. (I. 194.)

Die Idee ist noch Erscheinung, also verschieden vom Willen selbst, sofern er noch nicht objectivirt, noch nicht Vorstellung geworden ist, aber sie ist eine Erkenntniss, welche die untergeordneten Formen der Erscheinung abgelegt, und nur die erste und allgemeinste Form des *Objectseins für ein Subject* beibehalten hat. (I. 197.)

Die Idee unterscheidet sich vom Begriff, welcher an Umfang ihr gleichkommt, durch die anschauliche Form und durch ihre durchgängige Bestimmtheit. (I. 265. II. 366. 408.)

Damit aber das erkennende Subject, das als Individuum dem Satz vom Grunde unterworfen ist, die Auffassung des einzelnen Dinges zur Auffassung der Idee erhebe, muss nothwendig eine Veränderung mit ihm vorgehen; es muss, wenigstens für den Augenblick, aufhören, individuelles Wesen zu sein und sich losreissen vom Dienste des Willens. (I. 200.) Dies geschieht dann, wenn das erkennende Subject, bei völligem Zurücktreten des empirischen Selbstbewusstseins, sich ungetheilt einer bestimmten Anschauung hingiebt und das ganze Bewusstsein ausfüllen lässt durch die feste, ruhige Contemplation des dargebotenen Objects, sodass es nicht mehr weiss, wer der Anschauende ist, und diesen überhaupt nicht von der Anschauung zu trennen vermag. Dann ist es nicht mehr das einzelne Ding, das ihm vorschwebt in seinen zeitlichen Relationen, sondern hervortretend aus allen vergänglichen Formen offenbart die Idee, die *ewige* Form, die unmittelbare Objectität des Willens auf dieser Stufe, sich dem schauenden Auge; und der in solcher Anschauung Begriffene ist nicht mehr Individuum, sondern reines, willensloses, zeitloses Subject der Erkenntniss — das *Correlat der Idee*. (I. 202. II. 367.) Diese plötzlich statthabende Umwandlung der gemeinen Erkenntnissweise in die Erkenntniss der Idee ist die Grundthatsache der Aesthetik; die mit ihr verbundene Stimmung des Gemüths, welche aus der Abwesenheit jeder Regung des Wollens und damit jedes Bedürfnisses und Leidens hervorgeht, heisst das *Gefühl des Schönen*. (I. 221. Parerga II. § 205.)

Das Wesen des *Genius* besteht in derjenigen Vollkommenheit und Energie der anschauenden Erkenntniss, welche dieselbe befähigt, oft und leicht sich dem Dienste des Willens zu entziehen und der reinen Contemplation eines Objects hinzugeben. Genialität ist daher die vollkommenste Objectivität, d. h. objective Richtung des Geistes, die diesen zeitweilig der Persönlichkeit entäussert, und ihn bestehen lässt als das blosse Bewusstsein, worin die objective Welt ihr Dasein hat, als klares Weltauge, rein erkennendes Subject. (I. 210. II. 376, 77.) Das Genie ist indess immer nur die Steigerung desselben Vermögens, welches den Menschen überhaupt innewohnt, in den Dingen ihre Ideen zu erkennen; das Auseinandertreten des Willens und des Intellects, das in der ganzen Reihe der Wesen wahrgenommen wird, erreicht in dieser Befähigung seinen höchsten Grad. (II. 382. I. 220.) Die Gehülfin des künstlerisch schaffenden Genies ist die *Phantasie*, welche den

Gesichtskreis über die in der Wirklichkeit sich darbietenden Objecte erweitert, und die intuitive Auffassung auch ohne die reale Gegenwart der Dinge möglich macht. (I. 210. 211. II. 378. 379.)

Das Versetzen in den Zustand des reinen Anschauens geschieht am leichtesten, wenn die betrachteten Gegenstände durch die Mannigfaltigkeit und Bedeutsamkeit der an ihnen hervortretenden Eigenschaften und Verhältnisse oder durch die an ihnen vereinigte Vollständigkeit der ihrer Art oder Gattung möglichen Aeusserungen leicht zu Repräsentanten ihrer Ideen werden. Hierauf beruht *Schönheit im objectiven Sinne.* Dass ein Gegenstand schön sei, bedeutet also ebensowohl, dass sein Anblick uns objectiv macht, vom Willen losreisst, als auch, dass wir in ihm nicht das concrete Ding, sondern seine *Idee* erkennen. (I. 237. Parerga II. § 211.)

Muss die objective Erkenntniss bei Betrachtung solcher Gegenstände, deren bedeutsame Gestalten zur reinen Contemplation einladen, sich zuvor gewaltsam losringen von einer feindlichen oder sonst der objectiven Auffassung widerstrebenden Beziehung dieser Gegenstände auf das individuelle Wollen, sodass die nun trotz ihrer zu Stande kommende Erkenntniss der Idee in Begleitung einer Erinnerung an das menschliche Wollen überhaupt auftritt, so entsteht ein Zustand innerer Erhebung: *das Gefühl des Erhabenen.* (I. 228. 229.) Erhaben heisst also das Schöne, wenn es unter dieser besondern Bestimmung gedacht wird.

Es begründet an sich keinen Unterschied, ob die Rührung des Menschen durch das Schöne oder Erhabene unmittelbar aus der Natur oder ob sie aus der Kunst hervorgehe; denn antheilslose, willenslose Auffassung macht den angeschauten Gegenstand poetisch oder malerisch. Anders ist es aber in Hinsicht auf die *objective* Seite des Schönen, indem die *Kunst* die durch Contemplation aufgefassten Ideen auf dem Wege der Anschauung mittheilt, und uns sonach, je nachdem der Stoff ist,

in welchem sie dieselben wiederholt, als bildende Kunst, Poesie oder Musik, Objecte schafft, denen das Prädicat des Schönen im vollsten Sinne zukommt. (I. 221. 208.) Der Künstler lässt uns gleichsam durch seine Augen in die Welt blicken, damit wir durch sie das Leben und die Dinge so erkennen, wie sie in Wahrheit sind. (I. 220.) Es beantwortet daher jedes Kunstwerk für sich die Frage: was ist das Leben? in der naiven Sprache der Anschauung. (II. 405.)

Die *bildende Kunst* lässt die Idee *unmittelbar* anschaulich erkennen, während die *Poesie* durch Erregung der Phantasie das unmittelbar in Worten, also *in abstracto,* Mitgetheilte in ein Anschauliches zu verwandeln sucht. (I. 276.) Der *Musik* kommt eine vor den andern Künsten ausgezeichnete Stellung zu. Sie giebt nämlich nicht, wie diese, blosse *Abbilder* der Ideen, sondern eine *unmittelbare* Objectivation des *ganzen Willens selbst,* indem zwischen ihren Leistungen, die auf eine räthselhafte, doch unmittelbar verständliche Weise das Gemüth des Hörers treffen und ihm die Regungen seines verborgensten Innern wiedergeben, und der Welt als Vorstellung ein eigenthümlicher Parallelismus stattfindet, der in der Musik eine ganz neue Offenbarung des Wesens der Dinge erkennen lässt. (I. 292. II. 446 u. ff.)

Die Werke der Kunst beruhen auf einer das Schöne oder Charakteristische anticipirenden Ahndung, der die Erfahrung als ein Schema dienen muss, das *a priori* dunkel Bewusste zur vollen Deutlichkeit hervorzurufen. Diese Anticipation heisst, wenn sie sich auf das Schöne, d. h. der Gattung Wesentliche, erstreckt, das *Ideal.* Ihre Möglichkeit beruht allein darauf, dass der Künstler wie der Beschauer des Kunstwerks, der die Idee in demselben ausgesprochen findet, „das An-sich der Natur, der sich objectivirende Wille *selbst sind.*“ (I. 252. II. 419.)

Die subjective Seite des ästhetischen Genusses, d. h. die Seeligkeit und Ruhe des von aller Individualität und der aus ihr hervorgehenden Pein befreiten Erkennens,

wiegt da vor, wo die aufgefassten Ideen niedere Stufen der Objectität des Willens sind, während die tiefere Bedeutsamkeit der vollkommneren und höheren Offenbarungen des Willens den Genuss mehr der *objectiven* Auffassung der Ideen zulenkt. (I. 240, vergl. mit 252.)

Die Ethik.

§ 17.

Die Ethik hat die Aufgabe, die *Handlungen* des Menschen mit Rücksicht auf die sehr verschiedenen, ja entgegengesetzten Maximen, deren Ausdruck sie sind, dem innersten Wesen und Gehalt nach zu deuten und zu erklären. Sie behauptet hierbei die nämliche Immanenz, wie die Metaphysik überhaupt; diese „wirkliche Welt der Erkennbarkeit, in der wir sind, und die in uns ist", bleibt der Stoff wie auch die Grenze ihrer Betrachtung. (I. 306. 307.)

I.

Zum Verständniss des menschlichen Handelns im Allgemeinen ist zuvörderst die Einsicht nöthig, dass dasselbe als ein Vorgang in der erscheinenden Welt den Bedingungen aller Erscheinung unterworfen ist, und daher überall durch äussere Anlässe mit Nothwendigkeit bestimmt wird. Diese Einsicht gründet sich auf die Identität des Causalverhältnisses auf allen Stufen der Erscheinung (§ 15), welcher gemäss auch das Motiv, obgleich durch das Medium der Erkenntniss einwirkend, eine Ursache ist gleich jeder andern, folglich die nämliche Nothwendigkeit des Erfolgs, wie jede andere, mit sich führt. (Ethik p. 38—48.) Ferner ist die Bedeutung, welche jedem Vorgang in dieser sichtbaren Welt zukommt, als Erscheinung des auf einer bestimmten Stufe objectivirten Willens, auch beim menschlichen Handeln festzuhalten. Dasselbe ist die Erscheinung des in der

menschlichen Gattung überhaupt sich darstellenden Willens, ins Besondere aber der speciell und individuell bestimmten Beschaffenheit des Willens im einzelnen Menschen, die wir dessen *Charakter* nennen. (Eth. p. 48 u. ff.)

Wie also jede Ursache ein bestimmtes Etwas voraussetzt, auf welches sie wirkt, und wie die an diesem hervorgebrachte Veränderung jederzeit der innern Natur des in ihm erscheinenden Wesens gemäss ist *(operari sequitur esse)*, so setzt auch die Motivation, d. h. die durch das Medium der Erkenntniss hindurchgehende Causalität, das Vorhandensein eines Willens von bestimmter Beschaffenheit, einen Charakter, voraus, welchem gemäss die Handlung ausfallen muss. Denn obwohl der Wille, als Ding an sich, ausserhalb der Zeit liegt, und daher *grundlos* und *frei* genannt werden muss, so ist doch jedes Naturwesen eine seiner bereits determinirten Erscheinungen (Idee), also auch der individuelle menschliche Wille. Indem dieser in die Formen der Erscheinungswelt eingeht, entwickelt er sich zwar in eine Vielheit von Handlungen, „die aber *wegen der ausserzeitlichen Einheit jenes Wollens an sich* mit der Gesetzmässigkeit einer Naturkraft sich darstellt". (I. 325. Eth. 179.)

Die strenge Necessitation der Willensacte geht also einerseits hervor aus der Constanz oder Unveränderlichkeit des Willens, der im Individuo einmal die Form der Erscheinung angenommen hat, andererseits aus der ausnahmslosen Anwendung der obersten Grundregel unseres Denkens auf alle Naturerscheinungen; jede Handlung des Menschen ist demzufolge das nothwendige Product seines individuellen Charakters und des eingetretenen Motivs. (Eth. p. 58. II. 320 z. Anf.)

Man hat die *Freiheit der einzelnen Willensacte* auf eine Aussage des Selbstbewusstseins gründen wollen; allein dieser Versuch erliegt schon der Ueberlegung, dass ja das Selbstbewusstsein unmöglich einen Aufschluss geben kann über die Beziehung dessen, was ganz

ausser seinem Bereiche liegt, nämlich des Causalverhältnisses der Aussenwelt, zu dem, was innerhalb desselben ist — unseren Entschlüssen. (Eth. p. 17 z. Anf.) Das Einzige, was das Selbstbewusstsein über den Willensact unbedingt aussagt, ist die Abhängigkeit der körperlichen Actionen von ihm, also das: *ich kann thun, was ich will* (Eth. p. 16); so wichtig aber auch in anderer Hinsicht dieses Bewusstsein von dem unausbleiblichen und sofort mit dem Entschlusse selbst erfolgenden Uebergang des Willensactes in die anschauliche Welt ist, da dasselbe nicht nur für die Erkenntnisstheorie eine Vermittelung herstellt zwischen der Aussenwelt und der Welt des Selbstbewusstseins, sondern sich auch andererseits darin ausspricht, dass der Charakter ein ebenso nothwendiger Factor der Handlung ist, wie das Motiv (Eth. p. 18. p. 93): so ist doch diese Abhängigkeit des Thuns vom Willen durchaus verschieden von der Unabhängigkeit der Willensacte von äussern Umständen, also von dem, was die behauptete Willensfreiheit, das *liberum arbitrium indifferentiae*, ausmachen würde. (Eth. p. 16.)

Ausserdem ist es nur Freiheit vom unmittelbaren sinnlichen Zwange des anschaulich Gegenwärtigen und die dadurch begründete Deliberationsfähigkeit — *intellectuelle Freiheit* — des Menschen, welche dieser vor dem Thiere voraus hat. Hierdurch ist aber allein die *Art* der Motivation geändert, nicht die *Nothwendigkeit* in der Wirkung der Motive aufgehoben oder auch nur vermindert. (I. 336. Eth. p. 37.)

Kann nun aber auch das *liberum arbitrium indifferentiae* oder die Behauptung der Freiheit der einzelnen menschlichen Handlungen, aus welcher hervorgehen müsste, dass einem Menschen unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten äussern Umständen zwei einander diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich seien, vor einer kritischen Betrachtung nicht bestehen: so giebt es dennoch eine Thatsache des menschlichen Bewusstseins, welche eine

Freiheit anderer und höherer Art unabweisbar fordern lässt, und bleibt uns auch noch ein höher gelegener Standpunkt für unsere Erkenntniss übrig, wo dieser Forderung ein Genüge geschehen kann.

Das alleinige Datum nämlich, welches auf die wahre moralische Freiheit zu schliessen berechtigt, ist das deutliche und sichere Gefühl der *Verantwortlichkeit* und *Zurechnungsfähigkeit* für das, was wir thun — ein Gefühl, das sich unmittelbar stützt auf jenes alle unsere Thaten begleitende „Ich will", vermöge dessen Jeder sie als *seine* Thaten anerkennen muss. Da aber dieses „Ich will" oder „Ich thue, was ich will", wie schon gesagt, nicht die Unabhängigkeit des Thuns von äussern Anlässen bedeutet, so wird die Verantwortlichkeit, deren wir uns bewusst sind, zwar zunächst und ostensibel die That, im Grunde aber den in der That sich aussprechenden *Charakter* treffen, unter dessen Voraussetzung bei hinzukommendem Motiv alle Handlungen streng necessitirt eintreten. Die Verantwortlichkeit liegt also da, wo die Schuld liegt, im Charakter des Menschen; ebendaselbst wird darum auch die Freiheit zu suchen sein, auf welche jene Verantwortlichkeit uns schliessen lässt. (Eth. p. 92.)

Den höhern Standpunkt aber, auf dem unsere Erkenntniss allein Raum gewinnen kann für eine so weit über die Erfahrung hinausgehende Voraussetzung, zu welcher dennoch Erfahrung selbst uns hindrängt, giebt die Anwendung der Kantischen Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung überhaupt auf den *Charakter des Menschen* ins Besondere.

Der *empirische* Charakter nämlich ist, wie der ganze Mensch, als Gegenstand der Erfahrung eine blosse Erscheinung, und daher deren Gesetzen unterworfen: diese Beschränkung trifft aber nicht die unveränderliche Bedingung und Grundlage der ganzen Erscheinung des Menschen, seinen *intelligiblen* Charakter, der sich in allen Handlungen gleichmässig ausprägt und dadurch den

empirischen Charakter selbst erst bestimmt. (Eth. 94. 95. II. 321.)

Dem Willen des Menschen als *Ding an sich* kommt transscendentale Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Causalität zu, das eine blosse Form der Erscheinungen ist. Die Freiheit erstreckt sich daher nicht auf das Wirken und Thun, wohl aber auf das *Sein* und *Wesen* des Menschen; diesem kommt *Aseität* zu, d. h. der Mensch *existirt* und *ist, was er ist,* vermöge seiner Freiheit. (Eth. p. 96.)

Dasselbe Verhältniss gilt aber von allen Dingen und Vorgängen in der Natur, da das Wirken eines jeden Dinges nach *eigenen* Gesetzen geschieht und aus der Tiefe seines innersten Wesens entspringt, von welchem, als ausserhalb der Zeit liegend, Freiheit prädicirt werden muss. (Eth. p. 180.) *Hier* liegt nach Schopenhauers eigener Aussage dessen wichtigster Anknüpfungspunkt an die Kantische Philosophie. (II. 174.)

In unserer *Beschaffenheit* sind alle unsere Aeusserungen *potentiâ* schon enthalten, treten *actu* aber ein, wenn äussere Thatsachen sie hervorrufen, wodurch denn eben jene Beschaffenheit selbst sich kundgiebt. Darum kündigt auch das Gefühl der Ursprünglichkeit und Eigenmächtigkeit des Willens eine jede That, obwohl sie als ein einzelner erscheinender Act desselben determinirt ist, dennoch im Bewusstsein als eine *frei* gewollte an. (I. 325.)

Die Betrachtung der nothwendigen Bedingungen des menschlichen Handelns machte also zugleich die Entscheidung der Frage möglich: ob das Gefühl der Verantwortlichkeit für unser Thun aus diesem selbst, für sich genommen, oder aus der unveränderlichen Voraussetzung dieses Thuns, dem intelligiblen Charakter, hervorgehe, und ob demzufolge Freiheit dem *operari* oder dem *esse* beizulegen sei. Dieses wichtige und erste Problem der Ethik konnte nur dahin beantwortet werden, dass die Freiheit, wo es überhaupt eine solche gebe, im *esse* gefunden werden müsse. Letzteres aber ist, wie wir gesehen haben, nur unter Voraussetzung unserer *idealistischen Grundansicht* möglich. Mit ihr steht und fällt daher auch die Annahme von der menschlichen Freiheit, denn jeder realistisch gefasste Begriff derselben, wofern er nur ein irgend entschiedener und deutlich bestimmter ist, muss auf Eines hinauslaufen mit dem oben widerlegten *liberum arbitrium indifferentiae.* (Eth. p. 9.)

II.

Nach der Untersuchung über Form und Bedingungen des Handelns ist das Handeln selbst, seinem *Inhalte* nach, mit Rücksicht auf die darin sich aussprechende ethische Richtung des Willens in Betracht zu nehmen. Dies ins Besondere ist die Aufgabe der *Moral.*

Die nächste Voraussetzung der Moral ist die Thatsache, dass wir uns ein absprechendes oder beifälliges Urtheil über den moralischen Werth fremder Handlungen erlauben, welches zur Annahme nöthigt, dass wir auch im Besitze eines Maassstabes sind, diesen Werth zu bestimmen. Mag die Moral sich daher allein darauf stützen, dass in der *Erfahrung* Handlungen reiner Tugend und freiwilliger Gerechtigkeit vorkommen, welche, als das gegebene Phänomen, zu erklären und auf ihre wahren Gründe zurückzuführen sind (Schop. Eth. p. 199), oder mag sie auch sittliche Begriffe suchen, die *a priori* in der Vernunft ihren Sitz haben (Kant, Grundlegung zur Metaphys. d. Sitten, 4. Aufl. p. 25—34): so bleibt in beiden Fällen ihr nächster Gegenstand die *Erfahrung.* Wer nämlich auf apriorische Quellen für die Moral ausgeht, hat mit einer Kritik der in Umlauf und Gebrauch befindlichen moralischen *Begriffe* den Anfang zu machen, damit er das in ihnen enthaltene apriorische Element vorzeigen könne. Sein Ausgangspunkt ist also die *Thatsache,* dass wir uns solcher Begriffe bedienen. Diesen letzten Weg schlägt die Kantische Metaphysik der Sitten ein, indem sie vom Begriff eines *guten Willens* ausgeht, aus diesem zuvörderst alles ausscheidet,

was nur bedingter Weise, nicht aber als Bestimmung des Willens an sich selbst, *gut* heissen kann, sodann die so zurückbehaltenen Merkmale eines wahrhaft guten Willens im Begriffe der *Pflicht* vereinigt antrifft, und mit diesem weiter operirend endlich zu dem eines *Gesetzes* aufsteigt, dessen Befolgung alle empirischen Triebfedern ausschliesst, mithin frei ist von allen Erfahrungsbedingungen.

Die Moral bedarf nun aber zu ihrer Vollständigkeit zweier Hauptgrundsätze, von deren scharfer gegenseitiger Absonderung ihre Deutlichkeit zum guten Theile abhängt, nämlich 1) eines *Princips*, d. h. des einfachen Ausdrucks der Handlungsweise, der wir eigentlichen moralischen Werth zuerkennen, und 2) eines *Fundaments*, d. h. einer Begründung dieser Anempfehlung oder Belobung. (Eth. p. 137.)

Die Kantische Ethik, welche Schopenhauer als die nächste Vorgängerin der seinigen einer ausführlichen Kritik unterwirft, verknüpft auf eine sehr künstliche Weise das Fundament der Moral mit dem Princip derselben. Indem nämlich Kant von der vorgefassten Annahme ausgeht, dass das aufzustellende Moralprincip ein synthetischer Satz *a priori* sein müsse, und er daher kein Moment der Erfahrung, selbst keine Thatsache des Bewusstseins, als *Inhalt* des Sittengesetzes übrig lässt, so bleibt ihm nichts, das den Stoff dieses Gesetzes abgeben könnte, als dessen *eigene Form*, die *Gesetzmässigkeit in abstracto*, welche im Gelten für Alle, also in der *Allgemeingültigkeit* besteht. Aus dem *Princip* der Moralität: „handle aus blosser Achtung vor dem Gesetz", ergiebt sich demzufolge zugleich das *Fundament* derselben, d. h. der Satz, welcher die Begründung des Princips enthalten und bei Kant überdies die gewichtige Voraussetzung der Freiheit tragen soll, nämlich: „Handle nach einer Maxime, die eine allgemeine Befolgung bei allen vernünftigen Wesen zulässt." (Eth. 142. 143.)

Neben diesem Mangel an allem realen Gehalt verwirft Schopenhauer die imperative Form des Kantischen Moralprincips als eine *petitio principii* (Eth. p. 133), und weist

er dessen versteckte *hypothetische* Beschaffenheit nach, der zufolge der kategorische Imperativ in seiner möglichen Anwendung sogar auf blossen Egoismus basirt ist, weil eine Maxime, welche, zu einem allgemeinen Gesetze erhoben, dem Willen des Handelnden selbst nicht widerstreitet (Metaph. d. Sitten, p. 81), eben nur die Maxime des verfeinerten Egoismus sein wird, der im *fremden* seine Schranke anerkennt. (Eth. p. 159.) Endlich hebt Schopenhauer den Widerspruch im Princip der Autonomie des Willens (Metaph. d. Sitt. p. 73) hervor, welches einen *bestimmten* Willen ohne jedes *Motiv* voraussetzt. (Eth. 167.)

Im Gegensatz zu Kant stellt Schopenhauer sein ethisches Princip, sowie die Begründung desselben — das Fundament der Moral — durchaus auf den festen Boden der Erfahrung.

Er weist nach, dass *moralisches* Handeln wesentlich verschieden ist von *vernünftigem* Handeln, indem letzteres nur auf der Art der Motivation beruht, ersteres aber auf der *Verschiedenheit der Grundmaximen;* daher die Tugend nicht aus reiner Vernunft entspringen, noch ihr Princip *a priori* gefunden werden kann. (I. 417. Eth. 152. 153.) Nur in Einer Hinsicht sind abstracte Erkenntnisse von Bedeutung für das moralische Handeln, insofern sie nämlich das Behältniss sind, welches die aus der Quelle aller Moralität, die nicht jederzeit fliesst, entsprungene Gesinnung aufbewahrt, und deren Bethätigung zu einer den Stimmungen und Eindrücken des Augenblicks überlegenen Allgemeinheit erhebt. (Eth. p. 219.) Der *Ursprung* der Handlungen von moralischem Werth kann dagegen nicht in einem Grundsatze aus reiner Vernunft, sondern nur in einer *Grundmaxime des Willens* angetroffen werden, die allerdings auch durch *Selbstbeherrschung* unterstützt und im einzelnen Fall gegenüber entgegenwirkenden Motiven festgehalten werden muss, damit sie wahre *Tugend* begründe. Da nun in der Erfahrung allemal nur die *That* gegeben ist, die *Antriebe* zur That aber nicht offen liegen, so ist ein *theoretischer* Nachweis, dass es auch wirklich ächte

moralische Handlungen gebe, nicht möglich, und die Moral kann allein für Diejenigen, welche die Ueberzeugung an deren Vorhandensein in sich tragen, eine Grundlage für dieselben aufsuchen. Diese Grundlage wird jedoch um nichts desto weniger, als den Anforderungen entsprechend, die wir thatsächlich an eine Handlungsweise machen, damit sie wahren moralischen Werth habe, genau zu bestimmen und zu beweisen sein.

Was das *Princip* der Moral anlangt, so bestimmt dieses zunächst nur das *äussere Verhalten*, das aus der zu suchenden moralischen Triebfeder entspringen soll, und ist seinem Inhalte nach, wie ihm das Gefühl eines Jeden, auch im Grunde das Zeugniss aller Sittenlehrer beistimmt, so verschieden ihn diese eingekleidet haben mögen, am einfachsten und reinsten in der Formel enthalten: *neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva.* (Eth. 138. 165.)

Den zwei Sätzen gemäss, welche diese Maxime enthält, zerfallen die ihr entsprechenden Handlungen in zwei Classen, in Handlungen der Gerechtigkeit und der Förderung fremden Wohles.

Damit aber Handlungen auf Moralität Anspruch haben, fordern wir nicht allein diese ihre *äussere* Beschaffenheit, sondern auch eine Abwesenheit aller derjenigen Motive, welche ihrer Natur nach darauf angelegt sind, unserm Handeln die hier genannte Rücksicht oder Richtung auf fremdes Wohlbefinden zu nehmen.

Alle diese Motive nun entspringen aus dem *Egoismus*, d. h. dem Drang zum Dasein und Wohlsein, der schon auf den niedern Naturstufen als ein Streben nach Selbsterhaltung, nach Verwirklichung einer inwohnenden Kraft, zur Erscheinung kommt, im Thiere und Menschen aber am deutlichsten hervortritt, und hier bei seinen mit jedem Schritt eintretenden Hemmungen durch feindliche Kräfte und seinen Collisionen mit dem Egoismus Anderer in Uebelwollen, Neid, Zorn und Hass übergeht. (Eth. 200. 202.) *Abwesenheit aller egoistischen Motivation* ist darum

das negative Kriterium einer Handlung von moralischem Werth. (Eth. p. 207.)

Da jede Handlung die Aeusserung eines von Erkenntniss begleiteten Willens ist, so muss das Motiv der Handlung, als Bestimmungsgrund dieses Willens, eine Beziehung auf dasjenige, was einen Willen angeht und bewegt, auf *Wohl und Wehe überhaupt*, haben; und zwar setzen wir naturgemäss zum Verständniss der Handlung als ihren letzten Zweck, auf welchen sie nahe oder fern abzielt, das Wohl und Wehe *des Handelnden selbst* voraus. Der *Egoismus* ist also der regelmässige Erklärungsgrund des Handelns.

Nun schliessen Egoismus und moralischer Werth einer Handlung einander schlechthin aus; daher muss die Triebfeder einer moralischen Handlung die dem Egoismus geradezu *entgegengesetzte* sein, d. h. also, der Handelnde wird hier nicht sein *eigenes* Wohl und Wehe, sei es auch noch so fern und mittelbar, denn das müsste die Handlung schon zur egoistischen stempeln, sondern das Wohl oder Wehe eines *Andern* im Auge haben, und zwar um dieses Andern selbst und allein willen, so also, dass dieser Andere der *letzte Zweck* seines Willens ist, ganz wie sonst nur er selbst es ist; denn die moralische Handlung setzt ein *Motiv* voraus, wie jede andere; dieses muss daher das unmittelbare Interesse am Wohl und Wehe *eines Andern* sein. (Eth. 209.)

Da nun Jeder nur von *sich selbst*, als etwas Realem, unmittelbar weiss; Jeder nur *sich selbst* als *wollend* im Selbstbewusstsein antrifft, und alles Leiden, Wünschen, Sich-freuen in der Welt nur dieses *Eine* Selbstbewusstsein ausfüllt, also eingeschränkt ist auf sein Ich: so setzt die unmittelbare Theilnahme am Wohl und Wehe eines Andern, die den moralischen Werth einer Handlung ausmacht, einen Vorgang im Willen des Handelnden voraus, welcher den gänzlichen Unterschied zwischen ihm und jedem Andern, auf welchem gerade sein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufhebt. (Eth. p. 212.)

Dieser staunenswerthe, ja mysteriöse Vorgang stellt sich dar im alltäglichen Phänomen des *Mitleids*, d. h. der über alles egoistische Interesse erhabenen Theilnahme *zunächst* am Leiden eines Andern und *dadurch* an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens (212 a. a. O.); denn die *positive* Natur jedes Mangels und Leidens, welche auf dem ziellosen, nie gesättigten Drange des Willens beruht, bringt es mit sich, dass nicht der Glückliche, der Geniessende, *rein als solcher*, unsere Theilnahme erregt, sondern nur, sofern sein Glück die Aufhebung vorangegangener Schmerzen und Entbehrungen ist, die uns betrübten. (Eth. p. 214.)

Was Güte, Liebe und Edelmuth für Andere thun, ist immer nur Linderung ihrer Leiden; darum ist Unglück die Bedingung des Mitleids, Mitleid aber die Quelle der Menschenliebe, das einzig ächte *Fundament* der Moral. (I. 424. Eth. p. 215.)

Dieses Mitleid, das die Scheidewand zwischen *Ich* und *Du* (den „Schleier der Maja") dünn und durchsichtig macht, tritt in zwei deutlich gesonderten Graden auf, denen gemäss uns das Leiden eines Andern zum Thun oder Lassen bestimmen kann.

Im ersten Grade wirkt die moralische Triebfeder nur *negativ*, indem sie den ins Maasslose strebenden Egoismus, wo er vorschreiten will bis zur Verursachung fremder Leiden, ein Halt zuruft, und eine Schutzwehr vor den Bedrängten stellt, die ihn vor der Verletzung bewahrt. Sie bestimmt hier das Handeln nach dem Grundsatze: *neminem laede*, und begründet so die Tugend der *Gerechtigkeit*.

In einer zweiten Potenz tritt das Mitleid auf als die *Tugend der Menschenliebe*, durch welche der höhern Forderung der andern Hälfte unseres Moralprincips: *omnes, quantum potes, juva*, ein Genüge geschieht, und der egoistische Unterschied zwischen Ich und Nichtich zeitweilig ganz aufgehoben wird, sodass dem Handelnden Wohlsein und

Leben des Andern nicht minder am Herzen liegt, als das eigene.

Zur Begründung der Moral ist der Nachweis des Mitleids als ihrer einzig möglichen Triebfeder genügend; allein dieses höchst wunderbare und unbegreifliche Phänomen ist nun selbst wieder ein Problem für die Metaphysik, von der mit um so grösserm Rechte gefordert wird, für dasselbe eine letzte Erklärung zu suchen, und es mit unsern andern Erkenntnissen in Uebereinstimmung zu bringen, als die Ansicht tief in den Gemüthern der Menschen eingepflanzt ist, dass die ethische Bedeutsamkeit ihrer Handlungen zugleich eine *metaphysische* sei, d. h. über das empirische Dasein und die blosse Erscheinung der Dinge hinausreiche.

Das Wesentliche im Charakter des *guten* Menschen ist darauf zurückzuführen, dass er weniger, als die Uebrigen, einen Unterschied macht zwischen sich und Andern.

Betrachtet man nun die Charaktere nach ihrer grössten moralischen Verschiedenheit, so lassen sich zwei völlig entgegengesetzte *Grundrichtungen des Willens* unterscheiden. Auf der einen Seite dehnt und vergrössert sich der Egoismus ins Ungeheuere; er will Alles erfassen und sich aneignen, und was seinem Drängen widerstrebt rücksichtslos vernichten: denn die Kluft zwischen Ich und Nichtich ist ihm eine absolute, die auf Raum und Zeit begründete Vielheit und Verschiedenheit der Wesen eine diesen an sich selbst zukommende Bestimmung. (Eth. 269. I. 375.) Auf der entgegengesetzten Seite steht in ihrer edeln Erhabenheit jene wahre, aufopferungsfähige Güte des Herzens, welche die engen Sorgen und Rücksichten für das individuelle Dasein erweitert und erhebt im tiefgefühlten, grenzenlosen Mitleid mit allem, was Leben hat. Der von ihr Erfüllte sieht sich selbst an allen Stellen zugleich, weil seinem Blicke das *principium individuationis*, welches das Wesen der Dinge verschleiert, keine undurchdringliche Hülle ist.

Während also dort jener trügerische Gedanke, der theoretisch alle Realität auf das Ich einschränkte, praktische Gestalt und Bedeutung gewonnen hat, indem er als Regulativ des Handelns auftritt, — aus dem Irrthum also ein *Wahn* geworden ist, dem alles, was dem Einen Ich nicht angehört, blosses Phantom ist; sodass dieses Ich, weil es dergestalt alles Leben an sich gefesselt findet, seinem Drange zum Dasein und Wohlsein, der nur in ihm, und auch in ihm nur auf eine kurze Spanne Zeit besteht, soweit es irgend vermag, bis aufs Aeusserste realisiren will: so bekundet sich hier in der preiswürdigen Erscheinung eines in seinem Thun und Lassen durchaus von Mitleid bestimmten Menschen die praktische Anticipation der auf dem Gipfel der Speculation gewonnenen Wahrheit, dass nämlich Raum und Zeit und die durch sie mögliche Vielheit nicht die Dinge an sich selbst treffen, sondern es im Grunde *ein und dasselbe Wesen ist*, „das in allem, was Leben hat, da ist, und aus allen Augen, die Sonnenlicht sehen, mit unergründlicher Bedeutsamkeit hervorleuchtet". Uebelwollen, Zorn, Hass und Schadenfreude erscheinen als Potenzirungen des individuellen Willens zum Leben, denn sie beruhen auf der intensiven Gewalt des Egoismus, der das Wesen dieses Willens ausmacht, und sind verbunden mit einer tiefen Befangenheit im *principio individuationis*, die nur selten unterbrochen wird durch eine in der *Gewissensangst* sich kundgebende Ahndung des Uebelthäters, dass die Ordnung der Natur vielleicht nicht die einzige und letzte Ordnung der Dinge sei. (I. 412. 422.) Freiwillige Gerechtigkeit und reine Menschenliebe dagegen zeigen eine Abschwächung und Verminderung desselben Dranges, indem hier der Wille des Einzelnen sich in dem des Andern wiederfindet, und ihn das dunkle Bewusstsein der Wahrheit leitet, dass sein wahres Selbst nicht bloss in der eigenen Person, dieser einzelnen Erscheinung, sondern in allem, was lebt, ein Dasein hat. (I. 423.)

Hier nun ist der Ort, wo ein ethisches Phänomen

der bedeutsamsten Art, das keine Philosophie dahingestellt sein lassen darf, weil es dem Thema aller Metaphysik und Ethik innig verwandt ist, seine Erklärung finden muss: das im Wandel vieler Büsser und Heiligen sich darbietende Phänomen des *Ueberganges von der Tugend zur Askesis*. (I. 432.)

Ist nämlich die Durchschauung des *principii individuationis*, welche wahren Edelmuth und hochherzige Güte der Gesinnung erklärt und möglich macht, bei einem Menschen in solchem Grade der Deutlichkeit vorhanden, dass ihm in allen Geschöpfen der Natur sein innerstes und wahres Selbst entgegentritt, und ihm kein Leiden mehr fremd ist, weil er sich den Schmerz der ganzen Welt zueignen muss, — und fasst dieser Mensch nun das Wesen der Welt auf, wie sie in stetem Vergehen, innerm Widerstreit und beständigem Leiden begriffen ist, welches Leiden ihm jetzt so nahe liegt, wie dem Egoisten seine eigene Person: so wird er hinfort aufhören, dieses Leben durch stete Willensacte zu bejahen und eben dadurch sich immer fester zu verknüpfen, immer fester an sich zu drücken, und anstatt dass ihm die einzelnen Dinge zu stets erneuten Motiven seines Willens werden, wird ihm nunmehr jene beschriebene Erkenntniss des *Ganzen*, des Wesens der Dinge an sich, zum *Quietiv*, das alles Wollen *aufhebt* und *beschwichtigt*. (I. 428. 429.) Diese innere Umwandlung geschieht auf Grund einer von der Willkür durchaus unabhängigen Veränderung der gesammten Erkenntnissweise (Gnadenwirkung), derjenigen analog, welche bei der ästhetischen Contemplation momentan das Erkennen vom Wollen losreisst. (I. 455. 456.) Sie bekundet sich aber äusserlich in einer absichtlichen Unterdrückung und Mortification der schon im Leibe des Menschen, in dessen Form und Zweckmässigkeit, räumlich ausgedrückten Grundrichtungen und Begierden des Willens, vor Allem des Geschlechtstriebes, in welchem die Bejahung des Willens über den Tod des Individuums hinausgeht. (I. 370. 371. 442.)

Hierdurch tritt nun ein Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst ein, der nur erklärt werden kann aus der dem Willen *an sich* zukommenden Allmacht und Freiheit, als deren Aeusserung und Abbild diese sichtbare Welt dasteht, und die auf dem Punkte sich von Neuem äussern kann, wo dem Willen in seiner vollendetsten Erscheinung die vollkommen adäquate Erkenntniss seines Wesens aufgegangen ist. Diese Freiheit tritt nicht in die Erscheinung als eine *Modification* des Charakters, sondern äussert sich entweder durch ein immer *stärkeres Hervortreten* der ganzen bisherigen Handlungsweise, oder umgekehrt durch *Aufhebung* derselben. (I. 340. 454 u. ff.)

Wem in dieser Weise die Erkenntniss zum Quietiv seines Wollens wurde, der verhält sich *lebend* zur Welt nur noch als *rein erkennendes Subject*, mit seinem *Tode* aber endigt nicht nur die Erscheinung, sondern sein *Wesen selbst* ist aufgehoben, das während des Lebens noch „in der Erscheinung und durch sie ein schwaches Dasein hatte." (I. 431.)

III.

Die Ethik beantwortete zunächst die Frage: wodurch wird unser Thun bestimmt? sodann die Frage: worin liegt die metaphysische Bedeutung unserer Handlungen? Noch pflegt aber ihrer Betrachtung ein Problem aufbehalten zu werden, das mehr als jedes andere die Menschen beschäftigt, und vielleicht durch die Macht, mit der es sich Jedem aufdrängt, das Meiste dazu beigetragen hat, sie zum Nachsinnen über die Welt und die Bedeutung ihres in diese hineingestellten Daseins zu bewegen, das Problem nämlich: was bedeutet der Tod? und was darf ich erwarten *nach* dem Tode?

Schopenhauer unterscheidet hier deutlich und folgerichtig zwischen jenen zwei Grundrichtungen des menschlichen Willens, der Bejahung und Verneinung des Lebens.

Wie die Materie vom steten Wechsel ihrer Formen

unberührt bleibt, so das *Leben der Gattung* von der Vergänglichkeit der Individuen; denn Zeugung und Tod sind nur die höher potenzirten Ausdrücke dessen, worin das Leben besteht. (I. 311—13.) Die Form der Erscheinung des Willens aber, mithin die Form alles Lebens, ist die Gegenwart; wie dem Willen zum Leben das Leben gewiss ist, so dem Leben die Gegenwart. (I. 314 u. ff.) Dem Willen, der sich fort und fort *bejaht*, bleibt also die Fortdauer seines wahren Wesens in der Gattung gewiss.

Anders ist es mit Demjenigen, welcher sein Wollen selbst aufhob und frei *verneinte*. Darum entscheidet sich in der Stunde des Todes, ob der Mensch in den Schooss der Natur zurückfällt, oder aber dieser nicht mehr angehört. (II. 606.)

Da das Seiende überhaupt die Welt als Vorstellung ist, so kann das Nicht-Seiende, solange wir selbst der Wille zum Leben sind, nur *negativ* erkannt werden; allein jedes Nichts ist nur ein *relatives*, d. h. es verliert seinen negativen Charakter, sobald es einem höheren Begriff untergeordnet wird: also ist auch das, was Jenem verbleibt, der sich frei verneinte, *kein absolutes Nichts*. (I. 460—64.)

Kritik

der

Principien der Schopenhauer'schen Philosophie.

Wer zuviel verlangt, wer sich am Verwickelten erfreut, der ist den Verirrungen ausgesetzt.

Göthe.

I.

Kritik der Kantischen Grundlage der Schopenhauer'schen Philosophie.

Kant rettete dem Skepticismus Hume's und dem Idealismus des Cartesius gegenüber die erfahrungsmässige Gewissheit, dadurch aber, dass er zugleich die Kriterien derselben auf die *Natur des menschlichen Erkennens* einschränkte, schien er eine Behauptung ausgesprochen zu haben, deren nächste und nothwendige Consequenz über die von der Kritik selbst menschlicher Erkenntniss gezogene Grenze hinausführte. Der subjectiven Gewissheit musste man nämlich eine *objective* — ein Ding an sich — entgegenstellen, und da jene schon das Gebiet möglicher Erfahrung umfasste, so war das Ding an sich ausserhalb des Bereiches aller Erfahrung anzunehmen. Alle Erfahrung ist aber zunächst nur Thatsache des Bewusstseins, und umgekehrt, alles Wissen bezieht sich entweder auf einen bestimmten Inhalt der Erfahrung oder auf deren *a priori* bestimmbare Form, also auf Erfahrung ihrer Möglichkeit nach.

Woher konnte also jener Gedanke eines Dinges an sich, d. h. die Bekanntschaft mit der *Existenz* eines Gegenstandes kommen, der nicht im Felde der Erfahrung anzutreffen ist, und auch nicht *a priori* aus unserer Vernunft abgeleitet werden kann?

Kant beruft sich, wo er auf diese Frage eingeht, mehr auf das gesunde Urtheil, als er seine Annahme streng begründet. (Zu vergl. Prolegom. Anm. 2 zum ersten Theil

der Hauptfrage, und § 33 zu Anf. — Kr. d. r. V. p. 251 u. ff.) Er sagt, dass man da, wo man Erscheinungen annehme, consequenter Weise auch Dinge an sich gelten lassen müsse; es würde sich aber eben fragen, ob Kant überhaupt von Erscheinungen, d. h. von einem bloss subjectiv Gewissen, reden durfte, bevor er noch erwiesen hatte, dass auch der Gedanke eines *wahrhaft* und *an sich* Gewissen, der damit nothwendig schon eingeführt war, Grund und Bedeutung habe.

Das Kantische Ding an sich ist von jeher ein Gegenstand harter Angriffe gewesen. Wie man sich aber auch hierbei entscheiden mag, so bleibt dasselbe doch ohne Zweifel für das System der Kantischen Transscendentalphilosophie eine so wesentliche Voraussetzung, dass mit ihm die ganze Kritik der Vernunft, wenigstens ihrer eigentlichen Tendenz und Grundidee nach, aufgegeben werden müsste. Zwar hat man das Hauptverdienst dieses berühmten Buches anderswohin verlegen wollen, als in die dem Verfasser selbst vorschwebende Absicht; man hat die blosse Feststellung und systematische Anordnung unserer apriorischen Erkenntnissquellen als das wahrhaft bleibende und werthvolle Ergebniss der Untersuchungen der Vernunftkritik hervorgehoben: allein es muss wenigstens zugestanden werden, dass im Buche selbst ein ganz anderes und höher hinauf liegendes Ziel angestrebt wird, welches zu erreichen das hier Belobte nur Weg und Mittel sein konnte.

Die neue und unvergleichlich grosse Idee Kants liegt darin, dass er eine Erklärung und Begründung dafür sucht: wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) von uns lediglich *a priori* auf die Erfahrung angewandt werden können. Zu dieser Erklärung gehört allerdings der vorhergehende Nachweis, dass die in Frage kommenden Vorstellungen auch wirklich apriorischer Natur und nicht empirischen Ursprunges sind. Dieser Nachweis und die sich ihm anschliessende Untersuchung, wie eine Vorstellung sich *a priori* auf Gegenstände der Erfahrung beziehen könne, geben zusammen das, was Kant eine *transscendentale* Erörterung nennt. Der Verlauf der Untersuchung ist dabei durchgängig der, dass aus der Unabhängigkeit einer Vorstellung von aller Erfahrung auf ihren subjectiven Ursprung geschlossen, und sodann die unbedingte Gültigkeit, welche sie trotz dieses Ursprungs für das Bereich der Erfahrung beansprucht, dadurch begründet aber auch andrerseits beschränkt wird, dass die Erfahrung als ein selbst erst durch die apriorische Vorstellung zu Stande Gebrachtes, diese mithin als bloss maassgebend für die *Erscheinung*, d. h. für die Relationen eines X zu unserm Erkenntnissvermögen, nachgewiesen wird.

Die Kritik der reinen Vernunft will also keine Ontologie aufstellen, sondern sie will gerade im Gegentheil die Unmöglichkeit einer absoluten Ontologie darthun,*) was sie eben schliesslich zur Verneinung der Frage führt, ob Metaphysik im bisher dagewesenen Sinne möglich sei.

Das Ding an sich erscheint bei Kant im Grunde als eine von seinen Vorgängern überkommene Voraussetzung, die einer näheren Ausführung und Begründung kaum bedarf. Sie besagt zunächst nichts weiter, als dass unserm Erkennen ein vom Erkanntwerden unabhängiger Gegenstand gegeben sei, dessen Beschaffenheiten aber mehr oder weniger von der Art und Weise abhängen, *wie wir* erkennen. Lange vor Kant hatte schon Locke von den secundären Eigenschaften der Dinge (Geruch, Geschmack, Farbe u. s. w.) nachgewiesen, dass sie keine Eigenschaften der Körper *an sich*, sondern nur Relationen derselben zu unsern Sinnesfunctionen seien. Ebenso bestreitet nun Kants transscendentaler Idealismus die von unserer Auffassung unabhängige Realität der Dinge insoweit, als sich

*) Kant sagt Kr. d. r. V. p. 247: — „der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaasst, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse *a priori* in einer systematischen Doctrin zu geben, muss dem bescheidenen einer blossen Analytik des reinen Verstandes Platz machen."

das *a priori* in unserer Erkenntniss erstreckt. Was darüber hinausliegt, also nicht schon *a priori* an den Dingen construirt werden kann, das lässt er als das wahre Wesen, das An-sich der Dinge bestehen. Vereinigt man nun aber mit dem Kantischen Resultat das der Untersuchungen Locke's, so gestaltet sich allerdings das Verhältniss so, dass bei Kant das Ding an sich von allen objectiven Bestimmungen entblösst ist, und eben nichts als ein blosses X, d. h. der Existenz nach Gegebenes, zurückbleibt; denn was den Stoff der Erfahrung liefert, ist die Sinnesempfindung, mithin etwas ganz Subjectives; was dagegen ihre Form bestimmt, sind jene unserer Erkenntniss eingeborenen Gesetze. Und so giebt es also weder ohne meine Vorstellung ein Ding, welches mit jenen sinnlichen Eigenschaften der Härte, Farbe u. s. w. behaftet wäre, noch auch ein Ding *an sich* materieller Natur, ein Ding *an sich,* das im Raume, also ausser mir, existirte und Ursache der Affectionen meiner Sinne wäre.

Hier scheint es nun, als sei mit den Bestimmungen, welche vom Gegenstande unseres Erkennens abgezogen und dem erkennenden Subject vindicirt wurden, dieser Gegenstand selbst ganz abhanden gekommen, und als falle die Annahme, dass wir nichts zu erkennen vermögen, wie es *an sich* ist, mit *der* zusammen, dass es überhaupt nichts gebe, das reales Object der Erkenntniss wäre, mithin unser Erkennen in der That auf gar Nichts ginge. Aber abgesehen davon, dass bei dieser Ansicht der Kriticismus in den Skepticismus umschlagen müsste, der sich im Princip selbst vernichtet, so ist es ebenso voraussetzungslos als ohne alle Bedeutung, alsdann noch ausserhalb des Bereiches unserer Vorstellung ein Ding an sich zu setzen, nachdem der Begriff eines Existirenden selbst schon in eine bloss subjective Vorstellung verwandelt wurde.

Da dieses in der That der nächste Einwand ist, welcher die Annahme des Dinges an sich treffen muss, so ist vor Allem die Frage zu beantworten: was nennen wir denn eine *Existenz oder Realität an sich*, und wie unterscheidet

sich dieser Begriff von der *Kategorie des Daseins* oder der *Wirklichkeit?*

Wäre der Begriff eines wahrhaft Realen eine blosse Kategorie oder Vorstellung *a priori*, so liesse er sich nicht geltend machen über das Bereich der Vorstellung hinaus; es bleibt uns also nur übrig, seine Abkunft in der *Erfahrung* zu suchen. Er darf aber auch nicht aus der durch die Functionen des Erkennens bestimmten und gesetzgeberisch geordneten Erfahrung, oder, um mit Schopenhauer zu reden, aus der Welt als Vorstellung abgeleitet werden, sondern muss sich auf dasjenige beziehen, was unser Erkenntnissvermögen selbst erst ins Spiel setzt und dazu antreibt, eine Welt als Vorstellung zu *schaffen*. Dies kann nichts Anderes sein, als der *Erfahrungsstoff*, der das Letzte ist, was bleiben muss, wenn wir an der Erfahrung alles durch die Functionen des Erkennens Hinzugebrachte abziehen.

Wir stellen uns hier ganz auf den Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft. Wir nehmen daher als das, woraus alle Erfahrung erwächst, einerseits das *erkennende Subject* an, welches nichts ist, als *erkennend*, da Wollen und Entschliessen nur Modificationen seines Erkennens sind, und andererseits das uns unmittelbar (wir wissen nicht woher) *gegebene Material*, welches unter der Schöpferthätigkeit des Subjects sich zu einer in Zeit und Raum angeschauten Welt gestaltet.

Das erkennende Subject und dieser von Kant so genannte *Stoff der Wahrnehmung* sind zwei den Untersuchungen der Kritik zum Grunde liegende, schlechthin voraussetzungslose, und selbst in ihrer Beziehung zu einander gar nicht weiter erklärbare Data. Da nämlich die apriorische Verfahrungsweise, welche sich die Kritik vorsetzte, die Einmischung jedes Empirischen verbot, so durfte Kant nicht von einem Stoffe der Wahrnehmung specieller Art (als z. B. dem der *innern* Erfahrung), sondern nur vom Wahrnehmungsstoff überhaupt reden, und blieb dadurch eine unüberschreitbare Kluft zwischen diesem und dem

erkennenden Subject bestehen. Die Fähigkeit des Subjects, den ihm völlig fremd gegenüberstehenden Wahrnehmungsstoff zu empfangen, sich anzueignen, nennt Kant die Receptivität der Eindrücke.

An dieser Stelle nun, wenn überhaupt irgendwo, wird der Ursprung unseres Begriffes eines *an sich* Existirenden oder wahrhaft Realen gesucht werden müssen.

Das erkennende Subject ist *sich selbst* nur gegenwärtig, weiss von *sich* nur während der Handlung des Erkennens selbst, welche erst möglich ist, wenn ein Stoff der Wahrnehmung gegeben ist; insofern also ist dieser das unmittelbare Reale, von dem das erkennende Subject sich abhängig findet. Zugleich aber erkennt sich letzteres in seiner Selbstthätigkeit als etwas *Spontanes*, dem Wahrnehmungsstoffe frei Gegenüberstehendes, was diesem erst die Gestalt der Erfahrung giebt; mithin darf es sich demselben in Bezug auf seine Realität *gleichsetzen*. In diesem Sinne sagt Kant (Kr. d. r. V. H. p. 308. Anm. und p. 312): das „Ich denke" sei ein empirischer Satz, denn es enthalte in sich die Voraussetzung eines Realen (einer „unbestimmten Wahrnehmung"), welches den *Stoff* zum Denken abgebe, und ohne das der Actus „Ich denke" gar nicht zu Stande kommen könnte — und wiederum warnt er (p. 312 a. a. O.) ausdrücklich vor einer Folgerung, die sich hieraus mit einigem Schein ziehen liesse, als sei nämlich unser Denken, für sich genommen, nichts mehr als blosse Erscheinung: denn, sagt er, das Denken ist bloss die logische *Function*, „mithin *lauter Spontaneität* der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloss möglichen Anschauung."

Diese Spontaneität des Erkennens bleibt zuletzt das Einzige, was den kritischen Idealismus davor schützt, dass nicht unser gesammtes Bewusstsein seiner Existenz nach an ein Materielles ausser ihm geknüpft, und so in blosse Erscheinung verflüchtigt werde. Nur insofern das erkennende Subject sich *handelnd* auffasst, findet es sich selbst als das *Reale*, ausserdem ist sein Erkennen nur

die den Dingen aufgeprägte Form; insofern es sich aber *leidend* auffasst, muss es eine andere Realität neben sich erkennen. Die Grenze, welche beide Realitäten scheidet, ist die Receptivität der Eindrücke.

Die unmittelbare Wahrnehmung dessen, was den Stoff aller Erfahrung ausmacht, ist an die Zeitbestimmung, die Form des innern Sinnes, geknüpft; allein dies hindert nicht, den Wahrnehmungsstoff als an sich selbst unabhängig von der Zeitbestimmung aufzufassen, schon bei der Erwägung, dass in der blossen Zeit, ins Besondere im ausdehnungslosen Momente der Gegenwart, der von ihr allein gegeben ist, nichts enthalten sein kann, was für die Spontaneität unseres Denkens bestimmend wäre. In der blossen Zeit kann ein Reales nicht liegen; die Spontaneität aber setzt ein Reales voraus. Hierauf gründet sich übrigens auch Kants weiter unten zu besprechende Widerlegung des Cartesianischen Idealismus.

Wenn wir nun also auch zugeben, der unmittelbare Stoff der Erfahrung (wir nennen ihn so im Gegensatze zu dem *anschaulich* gegebenen Erfahrungsinhalt) sei in der Wahrnehmung an die Zeitbestimmung gebunden, so ist damit keineswegs gesagt, dass ihm selbst die Zeitbestimmung als Bedingung anhafte; denn die Wahrnehmung ist ja selbst wieder *Function* des Erkennens, welche nur stattfinden kann, wenn ein Stoff der Erfahrung schon gegeben ist, und dieser liegt sonach ausserhalb der Spontaneität des Erkennens, d. h. seine Realität ist unabhängig von der Wahrnehmung und deren formaler Bedingung, der Zeit.*)

*) In Rücksicht hierauf spricht Kant von einem *Grund des Stoffes* sinnlicher Vorstellungen, den er in ein „Uebersinnliches" (d. h. Ausserzeitliches) setzt, „wovon wir kein Erkenntniss haben können." Er will hiermit unterschieden wissen zwischen dem unsere Wahrnehmung *bestimmenden*, und dem in ihr *enthaltenen*, durch die Zeitform schon in Erscheinung verwandelten Stoff der Erfahrung. Daher sagt er: „die Gegenstände, als Dinge an sich, *geben* den Stoff zu empirischen Anschauungen, (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsver-

Nun nennen wir *Erscheinung* alles, was auf die Function des Erkennens zurückzuführen und daraus zu erklären ist; daher ist jede Wahrnehmung, sofern sie der Zeitbestimmung unterliegt, schon Erscheinung; allein es geht ein Moment, welches kein Ausfluss der Selbstthätigkeit des Subjects ist, sondern wodurch diese selbst erst bestimmt wird, nothwendig der Wahrnehmung als Bedingung vorher; dasselbe heisst *real*. Jede Wahrnehmung hat also eine Beziehung auf etwas Reales. Alle Erfahrungserkenntnisse entspringen aber aus der Wahrnehmung, folglich bleibt in ihnen, wenn wir auch von allen Bestimmungen und Merkmalen, als Ausflüssen der erkennenden Thätigkeit, abstrahiren, immer noch jenes Eine Moment übrig, als dasjenige, von dessen Realität wir wissen, ob auch von keiner einzigen seiner Bestimmungen.

Ding an sich heisst überhaupt der reine, unvermischte Gegensatz zur Spontaneität des Erkennens, also der von den Functionen der Erkenntniss noch unberührte Stoff der Wahrnehmung, der Bedingung aller Erfahrung ist, und uns, obwohl als ein blosses X, übrig bleibt, wenn wir jene aller subjectiven Formen entkleiden.

Man könnte, unter Berufung auf einen häufig vorkommenden Ausdruck Kants, hier einwerfen: der Wahrnehmungsstoff sei eben nur die Art, wie uns äussere Dinge afficiren; um aber solche Dinge anzunehmen, bedürfe es des Schlusses auf die Ursache, also einer Handlung des erkennenden Subjects, die denn aber zu keinen Dingen an sich, sondern nur zu Dingen im Raum, zu bloss *wirklichen* Dingen, führe.

Dieser Einwurf käme eben jetzt zur rechten Zeit,

---

mögen seiner Sinnlichkeit gemäss zu bestimmen), aber sie *sind* nicht der Stoff derselben. (Ueber eine Entdeckung, nach der alle Kritik u. s. w. Werke, herausgegeb. v. Hart. Bd. III. p. 352.)

da wir gerade da angelangt sind, wo der Unterschied zwischen Realität und Wirklichkeit nachgewiesen werden kann.

Es ist ganz richtig, dass der Schluss auf die Ursache nur zu einer Wirklichkeit im Raume, nicht zu einer ausserzeitlichen Realität führen kann; allein ehe wir noch den Schluss auf die Ursache vollbringen, muss doch als das, wovon er anhebt, worauf diese Function des Erkennens sich gleichsam steift, jener unmittelbare Stoff der Wahrnehmung gegeben sein. Die Sinnesempfindung ist für uns eher da, als ihre Ursache im Raum, und bevor wir sie noch als Wirkung auffassen, ist sie uns gegenwärtig in unmittelbarer Wahrnehmung unter der alleinigen Form der Zeit. In solcher Wahrnehmung ist sie der Stoff der äussern Erfahrung, mithin enthält sie ein Reales, und erst durch ihre Uebertragung auf einen im Raume vorgestellten Gegenstand wird sie zur blossen Erscheinung.

Hier ist freilich wieder daran zu erinnern, dass Kant keinen durchgreifenden Unterschied macht zwischen dem Stoff der äussern und der innern Erfahrung, sondern auch das, was die innere Erfahrung ausmacht, in demselben reinen Gegensatze zur Spontaneität des Erkennens auffasst. Daher nennt er (Kr. d. r. V. p. 374) *Empfindung* überhaupt dasjenige, „was eine Wirklichkeit im Raum und der Zeit bezeichnet, nachdem sie auf die eine oder andere Art der sinnlichen Anschauung bezogen wird," und versteht also darunter alles im Bewusstsein unmittelbar Gegenwärtige, woraus eine Erfahrung erwächst.

Gleichbedeutend hiermit braucht er sogar den Ausdruck „Modification des Gemüths" (z. B. Kr. d. r. V. 97). Hieraus entspringt aber der Uebelstand, dass man gar keinen Grund sieht, warum Etwas als eine Bestimmung anderer Dinge ausser uns und nicht vielmehr als eine empirische Bestimmung unseres eigenen Daseins in der Zeit aufzufassen sei. Der Stoff aller Erfahrung ist zu-

nächst nur Gegenstand des innern Sinnes, also Bestimmung des Selbstbewusstseins. Wenn nun der Verstand einen Theil desselben von unserm empirischen Selbst lostrennt, so muss er dazu doch eine Nöthigung empfinden, entspringend aus dem unmittelbaren Innewerden des Unterschiedes zwischen Sinnesempfindungen und den aus uns selbst kommenden innern Regungen, den eigentlichen Modificationen des Gemüths. Kant kann diesen Unterschied nicht begründen, ja er darf ihn eigentlich nicht einmal anerkennen, weil alle spontanen Aeusserungen bei ihm aufgehen in der Spontaneität des Denkens, während doch auch die Gefühle von Schmerz und Freude, das Hassen, Wünschen, Entschliessen u. s. w. innere Vorgänge sind, die denselben Charakter des Ursprünglichen, uns Angehörigen, wie das Denken, an sich tragen.

Daraus geht nun auch der von Schopenhauer (I. 499. 500.) gerügte Mangel jedes Ueberganges zwischen dem erkennenden Ich und dem Wahrnehmungsstoffe hervor, in Folge dessen Kant von letzterm nichts sagen kann, als dass er schlechthin gegeben sei. Und nur aus diesem Gesichtspunkte erklärt sich auch die von Kant in der zweiten Auflage seiner Kr. d. r. V. eingefügte Widerlegung des Cartesianischen Idealismus. Kant sucht hier das Bewusstsein von äussern Dingen als das unmittelbare nachzuweisen, durch welches innere Erfahrung erst möglich werde, und folgert dies, wenn man seiner ganzen Erörterung auf den Grund geht, eigentlich nur daraus, dass das reine Selbstbewusstsein nichts enthält, als das leere „Ich denke", welches „eine blosse intellectuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjects ist", und dass daher jede andere (empirische) Bestimmung des Selbstbewusstseins nirgendwoher kommen kann, als aus jenem vom erkennenden Subject völlig abgetrennten Wahrnehmungsstoff — d. h. also von einer Realität *ausser ihm*. Der Beweis folgert nun aber diese Realität als eine Realität von Dingen *im Raume*. Da, wenn dies richtig wäre, die innere und äussere Erfahrung ihrer Realität nach mindestens gleichgesetzt, und der Vorzug der unmittelbaren Verständlichkeit und Gewissheit, den unleugbar die Bestimmungen des Selbstbewusstseins vor allen andern Vorstellungen voraushaben, aufgehoben sein würde, so ist hier gleich darauf aufmerksam zu machen, dass sich Kant in seiner polemischen Absicht, „das Spiel, welches der Idealismus trieb, diesem umgekehrt zu vergelten", einer ganz augenscheinlichen Zweideutigkeit bedient, während er den von uns hervorgehobenen eigentlichen *nervus argumentationis* erst in der dem Beweise nachgeschickten Anmerkung 1 zum Vorschein bringt, und hier nur nebenher berührt, um dadurch einigermaassen die der Beweisführung abgehende Evidenz zu ersetzen. Der Beweis lautet nämlich in abgekürzter Fassung folgendermaassen: „Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst"; alle Zeitbestimmung aber „setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung" voraus. Dieses Beharrliche kann nicht Etwas *in mir* sein, weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt wird, also besteht es im *Dasein* anderer Dinge *ausser mir*.

Kraft dieses doppelsinnigen „in" und „ausser", welches nicht misszuverstehen Kant selbst einmal warnt (Kr. d. r. V. p. 373), wird also ohne Weiteres das Beharrliche in den *Raum* verlegt, und muss nun als Materie vorgestellt werden.*) Setzen wir aber anstatt des Ausdrucks: das Beharrliche kann nicht *Etwas in mir* sein, deutlicher und richtiger: das Beharrliche kann nicht *im empirischen Bewusstsein meiner selbst* mit angetroffen werden, so wird die Folgerung anders ausfallen. Denn wenn wir auch annehmen, dass unserm

*) Dies ein wenig annehmbarer zu machen, bezwecken die zu Anfang der Anmerkung 2. angeführten Belege aus der Erfahrung, durch welche uns Kant für den Begriff der *Zeitbestimmung*, d. h. der blossen Wahrnehmung des Wechsels der Vorstellungen, den der *Zeitmessung*, der Bestimmung der *Zeitgrösse*, die allerdings nur mit Hülfe räumlicher Anschauung construirt werden kann, unterschieben möchte.

stets im Flusse der Zeit befindlichen Bewusstsein ein *Beharrliches* zum Grunde liege, so geschieht dies doch nur nach Analogie der *Bewegung im Raume*, die allerdings erst durch den Vergleich mit einem Ruhenden wahrgenommen werden kann. Aber nicht damit wir den Wechsel als solchen erkennen, sondern damit wir ihn *objective* als einen Wechsel der Dinge *ausser uns* erkennen, ist die Vorstellung eines Beharrlichen im Raume nöthig; weil unser Bewusstsein die Vorstellungen anderer Dinge sonst niemals von den Bestimmungen unseres eigenen Daseins abtrennen, und als ein ausser ihm Schwebendes, im Raume Existirendes auffassen könnte. Da nun aber die Wahrnehmung des äussern Sinnes selbst wieder in die des innern aufzunehmen ist, so kann das, wodurch der Verlauf der Zeit überhaupt wahrgenommen wird, nicht wieder Materie sein, und überhaupt nicht im Objecte liegen, sondern einzig und allein in der *Identität der erkennenden Handlung*, die als blosse Function, Spontaneität des Subjects, *durch alle Zeit dieselbe bleibt*, und ihrer Einheit sich bewusst ist. Die erkennende Handlung enthält in sich die Möglichkeit aller Zeitbestimmung.*) Da nun die Wahrnehmung, die wir von ihr haben, mit allen unsern Vorstellungen nothwendig verbunden ist, so ist eben damit auch, was Kant mit Recht voraussetzt: „das Bewusstsein *in der Zeit* mit dem Bewusstsein *der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung* nothwendig verbunden.“ Wenn aber sonach dasjenige, was eine Zeitreihe über-

*) Kant selbst sagt (Kr. d. r. V. H. § 24.): Bewegung, als Handlung des Subjects, bringe erst den Begriff der Succession hervor, durch diese Handlung werde der innere Sinn seiner Form gemäss bestimmt; desgl. Kr. d. r. V. p. 362: es sei einerlei, „ob ich sage: diese ganze Zeit ist in mir, als individueller Einheit, oder ich bin, mit numerischer Identität, in aller dieser Zeit befindlich.“

Die durchgängige Identität unserer selbst, sofern wir uns erkennend verhalten, nennt Kant die *reine Apperception*, und unterscheidet sie vom *innern Sinne*, der ein Bewusstsein dessen ist, „was der Mensch *leidet*, wiefern er durch sein *eigenes Gedankenspiel afficirt wird*.“ (Anthropologie, § 22.)

Aufeinanderfolge nur möglich, indem wir von den objectiven Veränderungen auf ihre Ursachen zurückgehen; denn im Raume ist ja Nichts *wirklich*, als was in ihm vorgestellt wird (Krit. d. r. V. p. 374), mithin giebt es auch keine Succession der Zustände im Raum, als sofern sie entweder auf eine Reihe von Veränderungen *in uns* successiv bezogen werden kann, oder durch den Regressus der Ursachen und Folgen gegeben wird.

Liesse sich sonach auch der Kantische Beweis gegenüber den Angriffen Schopenhauer's aufrecht erhalten, so hat doch der von Schopenhauer geführte den unbestreitbaren Vorzug, dass in ihm zugleich die *Intellectualität der Anschauung* nachgewiesen ist. Es wird demzufolge möglich, den Verstand rein abzusondern von der abstract erkennenden Thätigkeit, und ihn als eine dritte der anschaulichen Erkenntniss grundwesentliche Form den Anschauungsformen des Raumes und der Zeit an die Seite zu stellen. Ferner erwächst daraus der zweite Vortheil einer klaren und genügenden Erklärung des Begriffes der Materie als einer durch den Verstand vollzogenen Vereinigung des Raumes und der Zeit. Und endlich geht daraus hervor, dass *alle* unsere reinen synthetischen Erkenntnisse abzuleiten sind aus diesen drei Grundelementen der Erfahrung, Raum, Zeit und Causalität, da im Gebiete der abstracten Erkenntniss, nach Elimination des Causalitätsbegriffes, *gar nichts* mehr anzutreffen ist, was einen Grund *a priori* für eine synthetische Erkenntniss abgeben könnte.

So ist also das, was Kant als gesetzgebend für die Erfahrung in seiner transscendentalen Aesthetik und Analytik nachzuweisen suchte, ursprünglich und einzig in der reinen Sinnlichkeit und der Function des Verstandes enthalten, und diese drei Formen geben in ihrer Vereinigung das unveränderliche Grundgerüst der ganzen vorstellbaren Welt. Dies ist eine so bedeutungsvolle und wesentlich vereinfachende Umgestaltung des von Kant in der ersten Hälfte seiner Vernunftkritik gewonnenen

Resultats, dass sie für sich allein schon ein grosses Verdienst der Schopenhauer'schen Philosophie ausmachen müsste. Und bei dieser Umgestaltung bleibt die Grundidee der Kritik unverändert stehen, daher man Schopenhauer, bis hierher, ohne Zweifel einen entschiedenen Kantianer nennen muss. Unsere apriorischen Erkenntnissgründe sind nunmehr mit einer Präcision und Sicherheit festgestellt, an der nicht mehr gerüttelt werden kann, wofern nicht der Beweis gelingt auch nur *einer einzigen* aus unserer abstracten Erkenntniss *a priori* entspringenden Wahrheit. Kant's Elementarlehre, mit Ausschluss der transscendentalen Dialektik, würde also im Sinne Schopenhauer's in der Weise verändert und zusammengefasst werden können, dass die transscendentale Aesthetik unverändert stehen bliebe, ihr aber etwa unter einer allgemeinern Rubrik „von der anschaulichen Erkenntniss überhaupt" sogleich die Lehre von der Causalität beigefügt würde, welcher alsdann eine Entwickelung und Zusammenstellung der ontologischen Begriffe (Prädicabilien) folgen könnte, die sämmtlich aus den Formen der anschaulichen Erkenntniss entspringen.

Was dagegen die abstracte Erkenntniss betrifft, so würde diese in solchem Zusammenhange nur eine negative Behandlung verdienen, welche nachwiese, dass in ihr nichts enthalten ist, was nicht schon zuvor in der Anschauung gegeben war, und dass ihre Bedingungen keine Bedingungen sind für die *Erscheinungswirklichkeit*, geschweige denn *Existenz an sich*, der Dinge. In dieser Hinsicht lässt Schopenhauer's Erkenntnisstheorie eine Vervollständigung zu wünschen übrig. Sie entfaltet ihre Hauptstärke nach der Seite der anschaulichen Erkenntniss, und beschränkt sich fast allein darauf, in ihr den eigentlichen Kern aller erkennenden Thätigkeit nachzuweisen. Da man es indess Schopenhauer nicht allein als einen grossen Mangel seiner Philosophie angerechnet hat, dass diese unsere Vernunfterkenntnisse vernachlässige, sondern man ihm auch die Regeln des

abstracten Denkens als Erkenntnisse entgegengehalten hat, von denen zuletzt alles Andere abhange, und welche darum in den Untersuchungen einer Erkenntnisstheorie obenan stehen müssten, so ist hier näher darauf einzugehen, ob die Schopenhauer'sche Philosophie bei ihrer fragmentarischen Behandlung der Gesetze des abstracten Denkens wirklich Lücken so gefährlicher Art gelassen habe, dass es dadurch ihren Hauptvoraussetzungen an einem sichern Boden fehle.

Wenn wir die vier Arten der Verknüpfung homogener Vorstellungen betrachten, welche Schopenhauer als Abzweigungen des Satzes vom zureichenden Grunde aufstellt, so erkennen wir zunächst zwei derselben, das Gesetz der Causalität und das der Motivation, als dem Wesen nach identisch, und nur durch die Art, wie wir uns ihrer bewusst sind, unterschieden; beide sind also enthalten in derselben einzigen Function des Verstandes. Was sodann den Satz vom zureichenden Grunde des Seins anlangt, so besagt er weiter nichts, als die in der reinen Anschauung selbst uns schon bewusste wechselseitige Bestimmung und Abhängigkeit ihrer Theile; er gründet sich also auf die reinen Formen des Raumes und der Zeit.

Die hier genannten Erkenntnissgesetze lassen sich sonach ganz wohl als in einer gemeinsamen Wurzel vereinigt denken, denn sie enthalten in sich die ganze Möglichkeit der apriorischen Verknüpfung anschaulicher Erkenntnisse.

Anders wird es sich aber verhalten mit dem der *abstracten* Erkenntniss angehörigen, von Schopenhauer schlechthin sogenannten *Grund des Erkennens.* Entweder ist dieser ein ursprüngliches und neues Princip der Erkenntniss, oder er empfängt Werth und Bedeutung erst durch die drei ersten Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde.

Nun entlehnt die abstracte Erkenntniss, nach Schopenhauer, alle ihre Gültigkeit von der anschaulichen;

mithin ist die *anschauliche Erkenntniss überhaupt* der zureichende Grund für die Gesammtheit der abstracten Erkenntnisse, ebenso wie für eine *bestimmte* abstracte Erkenntniss, also für einen Begriff, ein Urtheil, immer irgend eine Erfahrung oder reine Anschauung zuletzt den Erkenntnissgrund abgiebt. Insoweit ist der Erkenntnissgrund kein neues Princip der Verknüpfung, sondern nur die nothwendige Zurückführung reflectirter Vorstellungen auf die ursprünglichen. Allein dieses Gesetz tritt noch in anderer Gestalt auf als Grund der bloss formalen oder logischen Wahrheit abstracter Erkenntnisse, und besteht alsdann in der regelrechten Verbindung, Trennung oder Einschränkung von Begriffen, wobei die in ihnen niedergelegten Erkenntnisse ihre Beziehung auf die anschaulichen Vorstellungen nicht verlieren. Diese Denkregeln sind nun allerdings apriorischer Natur, beziehen sich aber nicht auf die Möglichkeit des Erkennens überhaupt, sind desshalb keine transscendentalen Wahrheiten, sondern sie schreiben nur vor, dass keine *abstracte* Vorstellung ihnen zuwider bestehen dürfe, ohne sich selbst aufzuheben; sie sind *conditiones sine quibus non*, aber nicht Bestimmungsgründe der Wahrheit des Gedachten.

Der Satz der Identität, A = A, sagt nur aus, dass man von einem Begriffe alles das nothwendig prädiciren müsse, was man zuvor unter ihm zusammenfasste, und ist darum nicht verschieden vom Satze des Widerspruchs, welcher nur eine partielle Anwendung dieser Regel vorschreibt, und besagt, dass wenn in A das Merkmal b schon gedacht wurde, man dasselbe auch nothwendig an ihm bejahen müsse. Für den letztgenannten Satz hat man nun zwar eine Formel aufgestellt, wo er eine synthetische Erkenntniss zu enthalten scheint, indem man nämlich sagte: ein Ding A, welches b ist, könne nicht *zugleich non*-b sein; aber Kant (Kr. d. r. V. 152. H. p 159) hebt klar hervor, wie dieser Schein nur dadurch entsteht, dass man den logischen Satz durch eine *Zeitbedingung* (das „zugleich“) affeirte — und verweist damit die Gültigkeit des Satzes in ihre Schranken zurück.

Man hat ferner behauptet: der Satz des Widerspruchs dehne den Begriff des *Möglichen* auf Denken und Sein aus, denn was sich, in einen Begriff gefasst, widerspreche, das könne weder gedacht werden, noch überhaupt *existiren*; der Satz des Widerspruchs sei mithin ein Denkgesetz, das auch auf Dinge an sich selbst Anwendung leide. An dieser einen Masche wollte man alsdann das ganze Netz der Daseinsformen vom erkennenden Subject, an das es der kritische Idealismus angeheftet hatte, ablösen, und über die Möglichkeit der Dinge an sich selbst ausspannen. Allein hiergegen ist zu erinnern, dass der Satz des Widerspruchs nie *schlechthin* eine Unmöglichkeit ausdrückt (wie es denn überhaupt eine absolute Unmöglichkeit sowenig, als ein absolutes Nichts giebt), sondern bloss die Unmöglichkeit, ein Ding unter gewissen Bestimmungen zu *denken*, nachdem man schon einmal einen bestimmten Begriff von ihm gefasst hat, den jene aufheben müssten. Auch kann sich, so ohne weitere Voraussetzung, was in einen Begriff gefasst wird, gar nicht widersprechen; sondern nur die Negation des einmal schon gesetzten Merkmals giebt den Widerspruch, und diese hat immer zu ihrer Voraussetzung die *reflectirende Handlung selbst*. Der Satz des Widerspruchs bestimmt also überall nur die *Denk*möglichkeit. Dasselbe gilt aber von den andern und abgeleiteten metalogischen Wahrheiten.

Die Gesetze des abstracten Denkens können sonach nicht bestimmend sein für Dinge an sich, ja es liesse sich dieser Annahme nicht einmal eine Bedeutung abgewinnen; ebensowenig sind sie es aber auch für die anschauliche Erkenntniss, denn sie geben nicht die Möglichkeit einer Anschauung, sondern nur die Bedingungen, unter welchen die *Umbildung* anschaulicher Vorstellungen in abstracte geschehen muss.

Und so ist dabei stehen zu bleiben, dass alle synthetischen Erkenntnisse *a priori* schon durch den Verstand

und die reine Anschauung gegeben sind, und dass es Erkenntnisse aus *reiner Vernunft* (dieses Wort im Sinne Schopenhauer's genommen) nicht gebe.

Der Vorwurf also, welcher gegen die mangelhafte theoretische Ausführung der Vernunfterkenntniss bei Schopenhauer gerichtet ist, trifft nicht zugleich das Hauptprincip seiner Philosophie, wornach der Schwerpunkt der erkennenden Thätigkeit in der Anschauung liegt, und daher das höchste Maass von Realität, welches einer menschlichen Erkenntniss zukommen kann, in der anschaulichen Evidenz besteht, wenn die Erkenntniss bloss die apriorische *Form* der Erfahrung betrifft, und in der intuitiven oder ästhetischen Auffassungsweise, wenn sie auf einen Erfahrungs*inhalt* geht.

Wir halten indess, abgesehen hiervon, den obigen Vorwurf für keinen unbegründeten, und vermissen in Schopenhauer's Erkenntnisstheorie namentlich einen deutlichen Nachweis, *wie* aus der anschaulichen Erkenntniss die abstracte hervorgehe. Da schon die blosse *Anschauung* eines äussern Gegenstandes das *Urtheil* enthält, dass eine bestimmte Affection unserer Sinne eine materielle Ursache habe, da mithin schon der *Verstand* das Vermögen ist, zu urtheilen, und dieser selbst auch, wie Schopenhauer sagt, eigentlich alles *Verstehen* hervorbringt; da ferner die Urtheilskraft, welche das anschaulich Erkannte in das abstracte Bewusstsein überträgt, auf einer vorwiegenden Stärke der anschaulichen Erkenntniss beruht (I. 74): so vermisst man eine scharfe Unterscheidungslinie zwischen abstracter und anschaulicher Erkenntniss; denn die Bildung der Urtheile führt ja nothwendiger Weise schon zur Bildung der Begriffe. Schopenhauer nennt die Urtheilskraft die Vermittlerin zwischen Verstand und Vernunft; es war aber auch nachzuweisen, in welcher Art diese Vermittelung geschehe, und ob denn die Urtheilskraft eine ganz *besondere* Function der Erkenntniss sei. Nach dieser Seite hin macht sich das Fragmentarische in Schopenhauer's Darstellung und Begründung der abstracten Erkenntniss besonders fühlbar. Namentlich ist auch die von der Begriffsbildung (in § 26 der Abhandlung über den Satz vom zureichenden Grunde) gegebene Erklärung: ein Begriff werde überhaupt dadurch gebildet, dass man vom anschaulich Gegebenen Vieles fallen lasse, um das Uebrige für sich allein denken zu können — eine unzureichende, denn sie lässt die wichtige Frage übrig, wie es möglich sei, in den also aufgegriffenen Merkmalen noch eine Vorstellung von dem Dinge zu besitzen, dem man sie abgezogen hat. Oder ist es vielleicht kein ursprüngliches Erforderniss der Begriffe, dass sie die *wesentlichen* Bestimmungen eines Dinges enthalten, und genügt es, wenn sie eben nur das, was uns zu gewissen Zwecken an den Dingen interessirt, in sich fassen, sodass also der Gebrauch selbst die Begriffe beliebig verändert und abschleift, und sie etwa nur zufällig dazu kommen, ein Genus von Dingen zu repräsentiren? Schopenhauer ist allem Anschein nach dieser Ansicht, denn er sagt (p. 95 im Satz v. z. Gr.): die Begriffe enthielten von den Vorstellungen, daraus sie abstrahirt worden, gerade nur den Theil, *den man eben brauche*. Auch hebt er hervor, dass die Begriffe ein Werk der *Absichtlichkeit* sind, indem der *Wille* aller reflectirenden Thätigkeit, „seinen Absichten gemäss, die Richtung ertheilt und auch die Aufmerksamkeit zusammenhält“ (II. 369.). Wir geben zu, dass hiermit das Wesen einer *abstracten Vorstellung überhaupt* ganz richtig und namentlich auch dem untergeordneten Verhältniss, in welchem dieselbe zur anschaulichen Auffassung steht, ganz entsprechend bezeichnet ist. Wie sehr die Begriffe sich nach dem menschlichen Bedürfnisse richten, das nur sehr ausnahmsweise ein *metaphysisches* ist, lehrt jedes Gespräch, jede Geistesbeschäftigung, die den gewöhnlichen Gegenstand unserer Bedürfnisse verlässt. Wir begegnen alsdann fast mit jedem Schritte Begriffen, welche nur höchst unvollständige anschauliche Vorstellungen ausdrücken, in denen oft auch völlig widerspre-

chende Merkmale zusammengerafft sind, die aber dennoch dem gemeinen Menschensinn genügen, um Dinge zu bezeichnen, mit welchen er sich wenig zu befassen braucht, und für den Verkehr ein gewisses Ansehen behaupten: sodass sie Jeder, gleich falschen Creditpapieren, die er für ächt empfangen, im guten Glauben — sei es an ihre Aechtheit oder auch an die Urtheilslosigkeit und Unmündigkeit des Empfängers — weiter giebt, bis endlich sogar ihr Alter und die Würdigkeit des Herkommens den ihnen abgehenden Gehalt und Werth ersetzen muss. Der Metaphysiker, dem es redlich um die Belehrung seiner selbst und Anderer zu thun ist, wird sich solcher Begriffe bei seinen Untersuchungen entweder gar nicht bedienen, oder doch ihren Gebrauch zuvor durch eine Kritik feststellen; einige derselben aber (wie z. B. die Begriffe Geist, Substanz u. a. diesen ähnliche) wird er am liebsten gänzlich vermeiden, weil verjährte Irrthümer und Vorurtheile mit ihnen so fest verwachsen sind, dass ihre Anwendung unvermeidlich Missverständnisse und Zweideutigkeiten herbeiführt. — Wir geben also gern zu, dass in den Begriffen überhaupt nur solche Theile und Beziehungen von anschaulichen Vorstellungen gedacht werden, *wie sie der jedesmalige Zweck erfordert.* (S. v. G. a. a. O.) Eben desshalb aber, und mit Rücksicht auf die über alle Zwecke erhabene Aufgabe der *Metaphysik,* sind wir berechtigt, zu fragen: wie sind Begriffe möglich, welche den Reflex einer *objectiven Vorstellung* von Dingen gewähren, und wie lässt sich prüfen, ob ein Begriff die einem Dinge wesentlichen Merkmale enthalte? Jedenfalls muss hier irgend eine Function des Erkennens als regulatives Princip auftreten, und es giebt nichts anderes, das wir als solches voraussetzen könnten, als die anschauliche Erkenntniss selbst in der höchsten Steigerung ihrer Klarheit und Intensität, wo sie im Gegenstande nicht mehr das einzelne Ding, sondern das Wesen seiner Gattung, die Idee, auffasst, — diese allein wird, wenn auch nicht für den gemeinen Gedankenverkehr, noch selbst für diese oder jene Wissenschaft, die sich ihre Begriffe ihrem Zwecke gemäss bildet und zuschneidet, so doch für die *Philosophie,* welche die reinste Objectivität ihrer Erkenntnisse beansprucht, das ächte Regulativ der Begriffsbildung sein. — Wir dürfen auch annehmen, dass Schopenhauer in dieser Weise die Bildung der Begriffe von objectivem Werth gedacht wissen will, da er sonst nicht die Ideen als *adäquate Repräsentanten der Begriffe* bezeichnen könnte (I. 265). Repräsentanten der Begriffe sind ihm nämlich durch die Phantasie wiederholte anschauliche Vorstellungen, die unserm abstracten Denken dazu dienen, es mit der Quelle und Grundlage aller Begriffe, der anschaulichen Erkenntniss, in beständiger Uebereinstimmung zu erhalten, sowie auch das anschaulich Aufgefasste mit deutlich gedachten Begriffen in Verbindung zu bringen (S. v. G. § 28). Heissen nun die Ideen *adäquate* Repräsentanten der Begriffe, so liegt darin ausgesprochen, dass die nach ihrer anschaulichen Quelle zurückgehende Erkenntniss *da* den sichersten Anhalt finden wird, wo das Phantasma, welches ihr zu Gebote steht, die Auffassung der Idee selbst ist. —

Wir haben bis hierher nachgewiesen, wie Schopenhauer die Kantische Transscendentalphilosophie in bedeutender Weise umgestaltet hat, ohne doch darum ihrer idealistischen Grundlage untreu geworden zu sein. Nun aber ist auf eine mit dieser völlig unvereinbare Annahme aufmerksam zu machen, die uns mehrfach bei Schopenhauer entgegentritt, von ihm selbst aber, wie uns scheint, nicht in jeder Hinsicht consequent festgehalten wird.

Schopenhauer thut nämlich einen höchst bedenklichen Schritt über das idealistische Princip Kant's hinaus, indem er aus der Thatsache, dass wir die Dinge nicht erkennen, wie sie *an sich selbst* sind, sondern nur bedingt und verhüllt durch die Functionen unseres Intellects, die Folgerung ableitet, dass nicht nur jene einzelnen und besondern Formen, unter denen wir erkennen, und deren Idealität von jeder einzeln und besonders nachzu-

weisen war, sondern auch schon der Dualismus zwischen dem erkennenden und erkannten Wesen eine Relation sei, welche jede in die innerste Natur eines Gegenstandes eindringende Erkenntniss unmöglich mache. Diesen Sinn verbindet er mit der von Berkeley entlehnten **Formel**: kein Object ohne Subject. Er will in ihr nicht bloss einen bündigen Ausdruck dafür geben, dass das erkennende Subject durch die *Art, wie* es erkenne, also durch seine eigenthümlichen Bestimmungen, das Object tingire, und dadurch ein rein gegenständliches Erkennen unmöglich werde, — wie etwa Jemand das Bild im Spiegel dadurch, dass er diesen anhaucht, selbst trübe und unkenntlich macht — sondern schon der blosse Gegensatz zwischen Erkennen und Erkanntwerden ist es, der ihm in das Gebiet der Erscheinung hineinfällt, der *subjectiven, idealen Seite* der Welt angehört; er folgert also, dass das Erkennen seinem *Wesen* nach bloss auf Erscheinung gehe, und hebt somit nicht allein die objective Gültigkeit der Erkenntnissformen, sondern auch die Realität des *erkennenden Princips* selbst auf. Aus diesem Grunde tadelt er, dass Kant nicht, wie es die Wahrheit verlange, das Object einfach und schlechthin als bedingt durch das Subject setze, und umgekehrt, sondern nur die Art und Weise der Erscheinung des Objects als bedingt durch die Erkenntnissformen des Subjects. Er findet es schwer erklärlich, wie es Kant entgehen konnte, dass schon das Object-sein überhaupt zur Form der Erscheinung gehöre und durch das Subject-sein überhaupt ebensowohl bedingt sei, als die Erscheinungsweise des Objects durch die Erkenntnissformen des Subjects (I. 565).

Wenn man unter dem Object-sein lediglich ein durch unsere Erkenntnissformen Vermitteltes, durch sie in den Complex der Erfahrung Aufgenommenes verstehen will, unter dem Subject-sein dagegen die erkennende Handlung, insofern sie bloss in den Functionen jener Aufnahme und Vermittelung besteht, so ist gegen den Satz: kein Object ohne Subject, und dessen Umkehrung gar

Nichts einzuwenden. Er drückt aber alsdann nicht viel mehr aus, als eine logische Zusammengehörigkeit (wie etwa: kein Schatten ohne Licht). Allein eine so oberflächliche Bedeutung verbindet Schopenhauer keineswegs mit seiner Formel, sondern diese soll dasjenige, was als die letzte Voraussetzung in der Transscendentalphilosophie dasteht, was einer kritischen Betrachtung unseres Erkenntnissvermögens, sowie der Annahme eines Dinges an sich den einzigen sichern Halt giebt, das unmittelbare Bewusstsein nämlich von der *Spontaneität* der erkennenden Handlung, in seiner Selbstständigkeit und Unbedingtheit aufheben und zu einem blossen Correlat der Erscheinungswelt machen. Der Schnitt, durch welchen Schopenhauer das Ideale in unserer Erkenntniss vom Realen absondern will, geht auf diese Weise zu tief nach der Seite des Realen; er schneidet die Möglichkeit einer Metaphysik selbst ab. Unser Bewusstsein, das hiernach bloss mit Erscheinungen ausgefüllt, durchaus nur ein Correlat von Erscheinungen ist, behält keinen Raum mehr für die Voraussetzung eines Dinges an sich, und für die Auffassung und Betrachtung desselben, wenigstens in seinem Durchgang durch die Formen der Erscheinung. Denn es ist alsdann überhaupt völlig unbegreiflich, wie wir zu jener Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich gelangen konnten. Diese Unterscheidung hatte ja keinen andern deutlichen Sinn, als den: dass das erkennende Subject, wenn es befreit wäre von allen es beschränkenden Formen, dann in das den Dingen an sich selbst eigene Wesen eindringen würde. Sie involvirte also die Annahme, dass ein Erkennen dieser Art möglich, ja sogar, dass es der Anlage nach in uns vorhanden sei. Sobald diese Annahme aufgehoben wird, muss damit auch auf der andern Seite die des Dinges an sich zusammenfallen. Letztere drückt nur eine Beschränkung aus; sie zieht eine Grenze, welche alles dasjenige, was Ausfluss der erkennenden Thätigkeit ist, umschreiben soll. Das diese Thätigkeit

Begrenzende wird vorgestellt als ausser ihr liegend, als Ding an sich. Sollte das Erkennen nun durch und durch *Nichts* sein, so wäre es widersinnig, dieses Nichts gegen ein Etwas abgränzen, ja auch nur, vermöge dieses Nichts den Gedanken einer Realität fassen zu wollen. — Soll daher der Skepticismus keinen neuen Sieg davon tragen, so ist es durchaus nothwendig, in der Spontaneität des Denkens das Urbild aller Realität festzuhalten. Denn sobald auch jene in das Gebiet der Erscheinung gezogen wird, geht uns die Möglichkeit einer Existenz an sich und deren Begriff selbst verloren, als welchen wir durch das Bewusstsein jener Spontaneität allein belegen können.

Schopenhauer selbst nennt das erkennende Subject den ewigen Punkt, der dem Laufe der Zeit und dem Wechsel ihres Inhalts unerschüttert und unverändert zuschaut (Parerga, I. 95, 97); er knüpft sonach selbst an jenen Begriff ein über die Erscheinungswelt erhabenes Princip, dasselbe, was bei Kant unter dem Namen der „reinen Apperception" auftritt, und in dem Bewusstsein einer innern Unabhängigkeit besteht, welches alle unsere Vorstellungen begleitet. Dem widerspricht es nun offenbar, wenn er das erkennende Subject (in dieser Bedeutung) einem Verhältniss unterordnet, das nur für die Erscheinung gelten soll. Der Widerspruch wird entfernt, wenn man dieses Verhältniss lediglich in der Weise auffasst: dass das erkennende Subject, sofern es selbst nur *Erscheinung* ist, also hinsichtlich seiner näher zu bestimmenden Functionen, niemals ohne Object, sowie umgekehrt kein Object, d. h. kein *Gegenstand der Erfahrung,* ohne jene Functionen gegeben sein könne. In diesem Sinne muss der Satz, als eine allgemeine Formel am Eingange der Transscendentalphilosophie (wie er von uns in der Darstellung der Schopenhauer'schen Erkenntnisstheorie obenan gestellt wurde), immer noch von Nutzen sein, indem er alsdann die einfache und unmittelbar verständliche Thatsache der Identität von *Vorstellungsweise* und Art und Weise

der *Erscheinung* ausdrückt, hiermit aber einer Anforderung, die der menschlichen Vernunft natürlich und ihr nahe gelegt ist, ein Genüge thut, während er der dogmatischen Verirrung zu einem Princip der *absoluten* Identität gleich von vorn herein begegnet.

Wir lassen nach dem Allen die Erkenntnisstheorie Schopenhauer's in ihren wesentlichen Grundsätzen bestehen, mit Ausnahme der einzigen Behauptung, die, wie wir glauben, den transscendentalen Idealismus selbst in seiner Wurzel angreift: dass nämlich die Spontaneität der erkennenden Handlung, sowie die Form des reinen Erkannt-werdens, des blossen *Object-seins für ein Subject,* schon zur Erscheinung gehöre.

Es ist aber nöthig, dass wir uns ausdrücklich dagegen verwahren, als ob wir durch unsern obigen Einwurf, der lediglich einen Satz der Transscendentalphilosophie betraf, zugleich eine andere, höchst wichtige und auf eine unvergleichlich tiefsinnige und geniale Auffassung der Natur begründete Lehre der Schopenhauer'schen Philosophie antasten wollten, nach welcher der Intellect aus dem Willen hervorgegangen, ursprünglich nur das Medium der Causalität auf erkennende Wesen und von Natur dazu bestimmt ist, den Bestrebungen eines individuellen Willens zu dienen. Mit dieser bedeutungsvollen Wahrheit hat jener erkenntnisstheoretische Satz gar Nichts zu thun, obwohl es auf den ersten Anblick also scheinen könnte. Die Transscendentalphilosophie musste nämlich die Frage gänzlich unberührt lassen, welches denn das *Substrat* der erkennenden Handlung sei, die sie als das letzte Gegebene, das Reale, bestehen liess: ob vielleicht eine Intelligenz an sich, oder Materie, oder auch Wille? Die Frage betrifft, wie man leicht sieht, nicht das Bewusstsein einer Realität, d. h. *Existenz* an sich, sondern das Bewusstsein von deren *Wesen* und *Beschaffenheit.* Ueber das Wesen, die *essentia,* des Dinges an sich, bloss als solchen, kann aber schlechterdings

nie ein Aufschluss ertheilt noch gesucht werden, sondern nur sofern das Reale sich *manifestirt*, also in ein *Verhältniss zur Erscheinung* tritt. Alsdann ist es nicht mehr Gegenstand einer transscendentalen, sondern der einer *metaphysischen* Betrachtung. Und so lehrt uns denn Schopenhauer's Metaphysik, dass das Ding an sich, aufgefasst in seiner unmittelbarsten Beziehung zur Erscheinung, als seine deutlichste Manifestation und zugleich als die letzte und ursprünglichste Aeusserung seines Wesens, aus der alle andern Erscheinungen erklärt werden müssen, den *Willen zum Leben* erkennen lasse; dass daher die erkennende Handlung selbst als eine Ausstrahlung dieses Willens anzusehen sei, und das Bewusstsein ihrer Spontaneität — jener kaum mehr fassbare ewige Punkt, der in aller Flucht der Erscheinung unwandelbar feststeht — mit seiner eigenen Basis, daraus es entsprungen ist, dem Wollenden, sich als identisch auffasse und mit diesem in das Bewusstsein eines Ich zusammenfliesse. (Vergl. II. 277.) Damit ist nun jene von der Transscendentalphilosophie unberührt gelassene Frage nicht schlechthin und unbedingt beantwortet, sondern mit der Beschränkung, welcher die Metaphysik, in Schopenhauer's Sinne, überhaupt unterliegt. Denken wir uns daher das Ding an sich ganz ausserhalb aller Objectivation und abgesehn von seinem Durchgang durch die Formen der Erscheinung, so lässt sich nicht mehr angeben, ob dasselbe eine Intelligenz, oder Wille, oder ein uns völlig unbekanntes Drittes sei; sondern der *transscendentale* Gegenstand muss, wie bei Kant, uns auch bei Schopenhauer völlig unzugänglich bleiben.

III.

Kritik der Schopenhauer'schen Metaphysik.

Die Erkenntnisstheorie führte auf das Resultat, dass die Existenz einer vorgestellten Welt zunächst nur in der *Wirksamkeit* der Dinge bestehe. Sie hob dieselbe damit in unser erkennendes Bewusstsein auf; die empirische Voraussetzung der Vorstellung aber, die Empfindung, wurde dadurch zu einer blossen Bestimmung unseres empirischen Daseins in der Zeit, und die Existenz der Dinge ausser uns erschien also als eine nur mittelbare, accidentielle, von diesem unsern empirischen Selbst abhängige. Aber diese Aufhebung aller fremden Realität schien auch den sichern Besitz unserer *eigenen* gefährden zu wollen. Wie nämlich die ganze äussere Erfahrung ein von den Grundformen unseres Erkennens Abhängiges ist, so ist auch noch die innere Erfahrung in der Wahrnehmung an die *Zeitbestimmung* gebunden. Ohne die Anschauungsform der Zeit gäbe es mithin kein Object des innern Sinnes, und es scheint sonach, als ob auch unser eigenes empirisches Dasein zuletzt ein blosses Accidenz der Erkenntniss wäre.

Die Erkenntnisstheorie musste allerdings als das unmittelbar Existirende das erkennende Bewusstsein annehmen, weil dasselbe ihr Ausgangspunkt ist, und ihr ausser demselben gar keine Voraussetzung gegeben sein kann. Das Bewusstsein findet sich *mit sich selbst ganz allein*, indem es an jene Selbstuntersuchung geht, welche

seinen Umfang ausmessen und die Bedeutung und Gültigkeit seiner Functionen bestimmen soll. Allein: *dass wir erkennen*, ist eine Thatsache gleich jeder andern, und wenn uns auch Nachsinnen dahin führte, dieser Thatsache darin den Vorrang vor jeder andern zuzuerkennen, dass wir die gesammte Erfahrung ihren Grundbestimmungen nach vom Erkennen abhängig finden, so beweist dies doch nicht, dass das Bewusstsein für sich selbst ein schlechthin Unabhängiges und Voraussetzungsloses sei. Vielmehr legt schon das Urtheil: „Ich denke“ oder „Ich erkenne“, welches der letzte Grund einer Erkenntnisstheorie ist, unserm Denken, als Thätigkeit, ein Substrat, das Ich, unter, welches während der Selbstuntersuchung des Bewusstseins völlig ausser Betracht bleiben musste, weil eben nur eine bestimmte Aeusserung desselben, das Erkennen, in Betracht genommen wurde. Was dieses Ich ausserhalb des Erkennens, oder wenigstens ausserhalb der gegebenen Art zu erkennen, noch sein möge, darauf dachten wir nicht. Es trat höchstens auf als das logische Ich, wo es nur dazu diente, die Identität des Bewusstseins bei aller Verschiedenheit seines Inhalts auszudrücken.

Wir haben nun aber nachgewiesen, dass wir dem Erkennen überhaupt etwas unterlegen müssen, worauf es im letzten Grunde tendirt, und nannten dieses „Ding an sich“. Da Wahrnehmung die *erste* erkennende Function ist, so verbanden wir die Voraussetzung des Dinges an sich zunächst mit der Wahrnehmung, legten also dieses dem Selbstbewusstsein zum Grunde; da aber alle Erfahrung auf Wahrnehmung zurückführt, so erkannten wir dasselbe Ding an sich auch als das Substrat der äussern Welt.

In diesem Sinne fassten wir Kant's Aeusserung auf, dass der Satz: „Ich denke“, ein Reales voraussetze, welches den Stoff zum Denken abgiebt, weil das Denken seinen Gegenstand zwar der *Form* nach bestimmen, nicht

haupt erst *hervorbringt*, in unsere Wahrnehmung fällt, so hat die Forderung eines „Beharrlichen in der Wahrnehmung“, wenigstens für die innere Erfahrung, gar keinen Sinn mehr, und es kann also mit ihrer Hülfe auch nicht die Unmittelbarkeit der äussern Erfahrung bewiesen werden.

Kant folgert diese auch, wie wir gezeigt haben, in der That aus etwas ganz Anderem.

Damit nämlich das erkennende Selbst eine Wahrnehmung von sich bekomme, oder, mit Kant zu reden, *den innern Sinn afficire*, muss es natürlicher Weise durch ein Anderes, ausser ihm Liegendes, zur Handlung bestimmt werden, und das Bewusstsein, dass wir erkennen, schliesst mithin ein Wissen von der Existenz dieses Andern in sich. Nun ist es gewiss das seltsamste ὕστερον πρότερον, dieses Andere, wie Kant thut, darum, weil es in der Spontaneität des erkennenden Subjects nicht mit aufgehen kann, sondern ausserhalb seiner Sphäre liegen muss, *in den Raum* zu versetzen, der doch selbst nur eine *Vorstellungsart* des Subjects ist.

Vielmehr muss, da auch die Wahrnehmung äusserer Dinge zunächst nur Inhalt des Selbstbewusstseins ist, das *reale* Substrat aller Wahrnehmung, im Gegensatz zur Materie, dem bloss *wirklichen* Substrat derselben, völlig ausserhalb aller *zeitlich-räumlichen Bestimmungen* angenommen werden; es muss in eben jenem Uebersinnlichen liegen, das Kant selbst als den letzten Grund empirischer Vorstellungen voraussetzt.

Der Beweis könnte in dieser Wendung, wo er seine Polemik gegen Cartesius freilich abstreift, gerade das leisten, was er im Auge hatte, nämlich das Bewusstsein der eigenen Realität ausdehnen auf das Bewusstsein der Realität anderer Dinge. Auch würde er so dem Geiste der Kritik sich nicht allein anpassen, sondern sogar die Nothwendigkeit eines Dinges an sich, als des ausserzeitlichen Substrats aller Wahrnehmung, unwidersprechlich darthun. Die Annahme dagegen, dass das Substrat des

Selbstbewusstseins ein materielles sei, würde im geraden Widerspruch stehen zu dem, was Kant auf Seite 34 der Kr. d. r. V. sagt: dass nämlich alle Vorstellungen, sie mögen nun äussere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüths, zum innern Zustande gehören.

Kehren wir aber nach dieser Abschweifung zurück zu der oben angestellten Untersuchung über das Ding an sich, so war gezeigt worden, dass dieser Begriff sich in Wahrheit unterscheide von dem Begriffe der Wirklichkeit, und dass sich der Unterschied auf die Verschiedenheit von *Wahrnehmung* und *äusserer Anschauung* gründe. Wir resumiren das Gesagte in Folgendem:

1) Wahrnehmung ist die *erste* Function des erkennenden Subjects, der keine andere erkennende Handlung vorhergeht. Sie geschieht aber unter der alleinigen Anwendung der Form der Zeit, und kann daher ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervorbringen, wie die Anschauung, welche den räumlichen Gegenstand durch den Schluss auf die Ursache erst schafft.

2) Die Wahrnehmung muss aber einen Gegenstand haben, das soll nicht heissen ein Vorgestelltes oder Gedachtes, sondern etwas, das die Handlung der Wahrnehmung überhaupt bestimmt und begrenzt, und im Gegensatz zu welchem die Spontaneität des Erkennens selbst erst erkannt wird.

Da nun laut Nr. 1. dieser Gegenstand kein Gegenstand der Anschauung noch das Product einer andern erkennenden Function ist, so ist er *Ding an sich*, d. h. etwas vom Erkanntwerden überhaupt Unabhängiges.

Somit enthält selbst die Sinnesempfindung, sofern sie uns unter der blossen Zeit gegenwärtig („unbestimmte Wahrnehmung") ist, das Bewusstsein eines Realen, welches aber dadurch in Erscheinung verwandelt wird, dass der Verstand (aus Gründen, welche die Kritik nicht in Betracht nimmt) sich genöthigt findet, die Empfindung als

Bestimmung auf ein räumliches Object zu übertragen, das nun dasteht als ein den Bestimmungen unseres Selbstbewusstseins nicht mehr Angehöriges, von unserm empirischen Selbst Losgetrenntes. Wenn wir nun auch diesem Product der vorstellenden Thätigkeit ein Ding an sich zum Grunde legen, so wollen wir es damit nur *auf die Wahrnehmung bezogen wissen*, welche unmittelbar auf ein Reales hinweist.

So ist also nachgewiesen, dass das Reale, als ein von der blossen Wirklichkeit Verschiedenes, nicht nur überhaupt etwas Denkbares sei, wenn gleich alle Gesetze und Normen unseres Denkens nicht dazu dienen können, es seinem Wesen nach zu erfassen, sondern dass es auch nothwendig vorausgesetzt werden müsse, als die feste Grundlage, die das Erkennen selbst, mithin auch alle unsere Erkenntnisse, trägt.

Damit ist aber zugleich ein zweiter Einwand beseitigt, der wiederholt gegen die Annahme des Dinges an sich erhoben worden ist: die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, sagte man, sei eine bloss subjective Annahme, ein Product unseres Erkenntnissvermögens, und demnach selbst blosse *Erscheinung*, sodass also die ganze Unterscheidung sich selbst widerspreche und aufhebe.

Dieser Einwurf schiebt dem kritischen Idealismus die falsche Ansicht unter, als ob ihm das Denken und Erkennen *seiner Totalität nach* nur Erscheinung sei, während er doch ausdrücklich den eigentlichen Prototypus aller Realität in der *Spontaneität* des Erkennens festhält, und dieser gegenüber nur die Realität der Formen bestreitet, unter denen wir erkennen, sofern sie vom Subject abgelöst und auf ein ihm Fremdes übertragen wurden.

Ferner enthält der Einwurf die Behauptung, dass die Annahme des Realen lediglich ein Product des Erkenntnissvermögens, mithin rein apriorischer Natur sei, während sie sich vielmehr auf die unmittelbare, jeder andern Erfahrung vorhergehende Thatsache der innern

Wahrnehmung stützt, und aus dem blossen Besinnen hervorgeht, dass diese etwas von der Spontaneität des Erkennens völlig Unabhängiges enthalte. Der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung ist aber eben darin begründet, dass wir jede äussere Anschauung bedingt wissen durch eine innere Wahrnehmung, aus welcher jene mittelst gewisser Functionen des erkennenden Subjects hervorgegangen ist; sodass also, wenn wir von der Art, *wie* wir einen Gegenstand vorstellen, abstrahiren, uns immer noch dessen Beziehung auf die Wahrnehmung, durch diese aber eine Existenz *an sich* bleibt. Daher kommt es, dass in jeder Erscheinung dieses An-sich, als das identische X, enthalten sein muss.

Wenn nun Locke die secundären Eigenschaften der Dinge, als sinnliche Eindrücke, dem Subject der Empfindung vindicirte, so folgte daraus noch nicht, dass sie durch und durch blosse Erscheinungen seien, sondern sie waren damit bloss zurückgeführt auf Wahrnehmungen, d. h. auf empirische Bestimmungen des Selbstbewusstseins; und als Kant den Dingen in ähnlicher Weise die Raumerfüllung und das Wirken nahm, so entzog er damit seiner idealistischen Ansicht nicht allen Grund und Boden und blieb mit ihr in offener Luft stehen, sondern sie gewann nur eine ganz andere Gestalt und Bedeutung als bei Locke. Das erkennende Wesen musste sich nunmehr ganz zurückziehen in die dunkele Tiefe des Selbstbewusstseins, und dessen Inhalt sondirend traf es einmal sich selbst an als das Thätige, und sodann ein ihm Aufgedrungenes, seine Thätigkeit Bestimmendes und Hemmendes, welches sich als der letzte Grund aller Erfahrung erwies.

Wenn Kant sagt, dass unsere Art und Weise zu erkennen nicht auch gelten dürfe als eine Art zu existiren von Dingen an sich selbst, so lässt er damit die doppelte Möglichkeit bestehn:

1) dass es ein Erkennen unter andern Formen geben

könne als das unsere, oder auch ein von allen uns anhängenden Formen befreites Erkennen;

2) dass der Gegenstand unseres Erkennens Bestimmungen und Daseinsweisen haben möge, die mittelst unserer Erkenntnissfunctionen weder gegeben noch vorstellbar sind.

Die Einschränkung der Gültigkeit unserer Erkenntnisse auf die blosse Erscheinung der Dinge enthält sonach keine Behauptung positiver Natur, sondern nur ein Verbot der kritischen Vernunft, über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus Etwas zu behaupten.

Eine Aufhebung dieser Einschränkung involvirte die Annahme entweder der Identität des erkennenden Subjects mit dem erkannten Gegenstande, oder der Identität der Formen des Seins und Erkennens, und würde im ersten Falle zum theoretischen Egoismus, im andern auf das Schelling'sche Identitätsprincip führen — in *beiden* aber uns in eine *dogmatische* Voraussetzung verstricken.

Man hat nun freilich erwiedert: unsere Erkenntnissformen enthielten eben schon die volle Möglichkeit alles dessen, was nur je Gegenstand für unser Erkennen werden könne, und es heisse mithin über diese Möglichkeit hinausgehen, wenn man ausserhalb der Schranken unserer Erkenntniss eine bestimmungslose Realität voraussetze; ins Besondere sagte man, der Satz des Widerspruchs nöthige uns, etwas, das wir nicht vorstellen können, auch als nicht *existirend* anzunehmen.

Damit suchte man dem kritischen Idealismus die Beweislast zuzuschieben, und beanspruchte in Bezug auf die Realität der *vorgestellten* Welt die Rolle des Besitzers.

Hiergegen ist zu erinnern, dass wir in der Wahrnehmung die Beziehung auf Etwas nachgewiesen haben, das in ihre Form, die blosse Zeit, nicht eingehen kann; welche Erkenntniss transscendentaler Natur ist, d. h. nicht wieder von einer besondern Function des erkennenden Subjects abhängt, sondern lediglich auf einem Besinnen beruht über die Bedingungen, unter welchen wir

erkennen. Was aber obige Berufung auf den Satz des Widerspruchs anlangt, so ist dieselbe völlig unerlaubt, weil dieser Satz nur für analytische Erkenntnisse gelten kann. (Vergl. p. 117.)

In der That liefert auch Kant einen wenigstens indirecten Beweis für sein idealistisches Grundprincip in der *Antinomie der reinen Vernunft*, durch welche er unwidersprechlich darthut, dass eine Anwendung der Formen und Regeln, unter welchen wir erkennen, auf die Dinge an sich selbst zuletzt zu einander direct widersprechenden Behauptungen führen müsse. Diese wichtige Position des kritischen Idealismus giebt Schopenhauer, wohl mit Unrecht, für sein System gänzlich auf, und hält sie für ein müssiges dialektisches Kunststück. Zwar ist es richtig, wenn Schopenhauer (I. 560.) sagt, dass Kant eigentlich die Antithesen durch die Erläuterung ihrer Aussage bestätige, allein daraus folgt noch nicht, dass jene darum auch auf dem *dogmatischen Standpunkt*, welchen Kant ausdrücklich bei dem Widerstreit der transscendentalen Ideen voraussetzt, Recht behalten können. Vielmehr kann die wahre Entscheidung erst in höherer Instanz von der kritischen Vernunft kommen. So lässt sich auch wohl erklären, warum Kant unter vielen Umschweifen und scholastischen Wendungen, die Schopenhauer tadelt, den Beweis der Antithesis führt: die Voraussetzungen sind hier wesentlich *dogmatisch*, und können daher zu keiner richtigen Begründung des an sich richtigen Satzes führen. Auch erklärt sich hieraus, warum Kant für Satz und Gegensatz die apagogische Beweisart wählt, denn so nur kann er den Widerspruch verbergen, den eine jede dieser Behauptungen des unkritischen Verstandes in sich selbst trägt. Der Beweis der Thesis widerlegt strenge genommen nur, was die Antithesis behauptet, der Beweis der Antithesis dagegen, was die Thesis behauptet, und Beides mit Festhaltung des dogmatischen oder skeptischen Standpunkts, *der Erscheinungen für Sachen an sich selbst nimmt*, und darum eine absolute Vollständigkeit ihrer Synthesis verlangt.

(Zu vergl. Kr. d. r. V. H. p. 532. — Prolegom. Anhang; Probe eines Urtheils üb. d. Kr., das der Untersuchung vorhergeht, ganz am E. — Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf. Werke, herausg. v. Hart. Bd. III. p. 451.)

Der Dogmatismus hält die erscheinende Welt für *real*, und Zeit und Raum bestimmen ihm das Dasein von Dingen an sich selbst. Sonach muss er auch annehmen, dass die Reihe der Welterscheinungen völlig unabhängig vom Regressus der Vorstellung vorhanden sei, also *an sich* und mithin als ein *gegebenes Ganzes* existire; und hieraus folgert er richtig, dass wenn auch *er* niemals diese Reihe durch Synthesis zur Vollständigkeit bringen kann, sie doch an sich selbst eine vollständige sein, d. h. *einen Anfang* haben müsse. Auf der andern Seite erkennt er aber, dass er für die Zeit, welche die Möglichkeit der Weltreihe ausmacht, einen Anfang nicht setzen kann; und da in einer der Welt vorausgegangenen leeren Zeit kein Theil vor dem andern eine Bedingung des Daseins voraus haben würde, so geräth er, mit nicht besserm Recht als zuvor, auf die widerstreitende Behauptung: die Welt habe *keinen* Anfang.

Die Entscheidung, welche die kritische Vernunft als Schiedsrichterin giebt, stimmt nun zwar insofern mit der Antithese überein, als wir ihr zufolge der *Welt ausser uns* keinen Anfang setzen dürfen, allein sie stützt sich auf einen ganz andern Beweisgrund, nämlich auf das idealistische Princip, dass die Weltgrösse vor dem Regressus gar nicht gegeben ist, und die Vernunft diesen desshalb niemals für schlechthin vollendet halten kann. (Kr. d. r. V. H. p. 390.) Hiervon ging nicht schon, wie Schopenhauer (I. 560.) behauptet, die Antithese aus.

Auf ganz ähnliche Voraussetzungen gründet sich der zweite Widerstreit. Nach dogmatischer Vorstellungsweise ist nämlich das Substrat aller Vorgänge in der *räumlichen*

Welt nicht bloss *Materie,* d. h. eine Durchdringung von Raum und Zeit, die beider Eigenschaften an sich vereinigt, sondern ein wahrhaft *Reales* (Substanz), welches, da es nicht als Ding an sich, sondern, in Gestalt begrenzter Körper, als *im Raume vorhanden* angenommen wird, Etwas voraus haben muss vor der unendlichen Theilbarkeit des Raums, weil sonst, wenn man seine Zustände (Accidenzien) hinwegdächte, blosser Raum, d. h. Nichts, übrigbliebe. Es entsteht also die Nöthigung, nachzuweisen, dass die Substanz in ihren Theilen nichts durchgängig Homogenes, d. h. bloss Materie, sei, dass vielmehr die Materie in sich selbst ein Verschiedenartiges, Getrenntes (Monaden oder Atome) enthalte, welches die Elemente der Substanz, das Substrat aller Kraftwirkungen bilde.

Dies widerspricht aber der Vorstellung, dass die Substanz sich im Raume befinde, ruft folglich den zweiten Widerstreit hervor.

Der dritte und vierte Widerstreit lassen sich leicht in ähnlicher Weise beleuchten, wie hier beim ersten und zweiten geschehen ist; es ist überall nur nöthig, die dogmatische Ansicht zum Grunde zu legen, und man stösst auf keine Schwierigkeit.

So sind also die Antinomien für die Begründung des kritischen Idealismus so untauglich nicht, als Schopenhauer meint, sondern gewähren vielmehr der kritischen Vernunft, die sie zu schlichten unternimmt, den höchsten Triumph.

Kant selbst äussert es auch an vielen Stellen, welche Bedeutung er diesem Abschnitte seiner Kritik beimisst, so namentlich in den Prolegomenen § 52 a, § 54 und im Anhange daselbst.

Die vorschnelle Annahme, dass die Kantische Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich einen

ungeheuern Widerspruch in sich berge, und die daraus gefolgerte Nothwendigkeit, auch den *letzten* materialen Gehalt des Bewusstseins, zu welchem eine Zergliederung der erkennenden Handlung hinführt, und auf den sie, besonnener Weise, sich nicht mehr fortsetzen lässt, aufzuheben und abzuleiten aus einem höhern Princip, an dem Form und Inhalt identisch sei, hat bekanntlich den Grundstein gelegt zu der nach Kant tonangebenden Philosophie.

Man unternahm es nicht allein, die all unser Denken und Vorstellen durchziehenden Fäden der Erkenntnissgesetze herauszuspinnen aus jenem höhern Princip, dem „reinen Ich“ oder dem „Absoluten,“ sondern, da man das Materiale des Bewusstseins, seinem letzten Grunde nach, in dasselbe aufgenommen, so wollte man mit und unter unsern Denkformen auch den Erfahrungs*inhalt,* diese ganze vielgestaltete, in Raum und Zeit ausgebreitete Welt, aus ihm hervortreiben*). Kant hat selbst noch ebenso bezeichnend als sinnreich über ein derartiges Unternehmen sich ausgesprochen in einem Briefe an Tieftrunk, wo er sagt: es sehe wie eine Art von Gespenst aus, „was, wenn man es gehascht zu haben glaubt, man keinen Gegenstand, sondern immer nur sich selbst und zwar hievon auch nur die Hand, die darnach hascht, vor sich findet.“ (Kant's Werke, herausgegeb. v. Hart. Bd. X. p. 577.)

So sehr nun auch diese sogenannte „reine Construction“ für eine jede Folgerung oder Behauptung unvermerkt die Erfahrung zu Hülfe nahm, um ihren mühsäligen, mit jeder Regung in Lähmung versetzten Pro-

---

*) Daher behauptet z. B. Schelling: Alles Seiende ist Construction des Geistes — das Construiren selbst, die höchste construirende Thätigkeit, ist das Ursprüngliche und Unbedingte. Ueber die Natur philosophiren, heisst soviel, als *diese schaffen.* — Man vergl. dessen „Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ v. J. 1799, den ersten Abschnitt, und die Einleitung zu den „Ideen zu einer Naturphilosophie“ v. 1797.

cess zu nähren und im Fortgang zu erhalten: sie musste dennoch daran verzweifeln, das reiche Gebiet der Erfahrung *ganz* zu bewältigen und aus sich heraus organisch zu „erzeugen", daher sie denn wohl daran that, alles Uebrige in Gnaden zu — *„entlassen"*. Wenn wir aber diese für das gesunde Denken höchst *destructive* Methode der „Construction" lediglich nach ihrer *formalen* Seite ins Auge fassen, sofern sie nämlich aus einem „Absoluten" unsere Vorstellungsformen herzuleiten vorgiebt, und ihnen damit eine *absolute* Geltung für Dinge überhaupt, auch über unsere Vorstellung hinaus, vindiciren, und sie als die alte, von der Vernunftkritik gestürzte „ewige Ordnung", das Fatum der Götter, von Neuem auf den Thron bringen will, — wenn wir fragen, wie eine solche Ableitung auch nur *möglich* sei, so erklärt sie sich leicht durch die handgreiflichste *petitio principii*. Man sonderte nämlich, ehe man ans Werk ging, voraussichtig genug, einen Theil jener Erkenntnissgesetze von den übrigen aus, führte nach ihnen allein jene ganze Deduction, und fertigte den unbequemen Zweifler, der nach ihrem Warum? und Woher? fragte, höchstens mit der Versicherung ab: man habe sie in jenem obersten Princip (in das man sie heimlicher Weise erst hineintrug) *unmittelbar angetroffen**). Aber wahrlich, mehr als gegen alle Leibnitz-Wolf'sche Philosophie ist gegen derartige Philosopheme, die an Abentheuerlichkeit allen frühern Dogmatismus weit überbieten, die Kritik der reinen Vernunft geschrieben. Darum allein schon sind Kant's Schriften noch unendlich neu, bedeutsam und lehrreich für den heutigen Tag.

Während nämlich der *alte* Dogmatismus mit den subjectiven Bedingungen unserer Erkenntniss über die Grenzen der gegenständlichen Welt hinausgehen wollte,

*) Man vergl. z. B. Schelling: „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie" (1794), wo behauptet wird, dass die Momente der Qualität, Quantität und Modalität unmittelbar mit dem obersten Grundsatze: Ich = Ich, *gegeben* seien.

vermaass sich der *neuere*, um das Nämliche auf einem Umwege durchzusetzen, die formale Möglichkeit der Erfahrung, d. h. den Umfang alles dessen, was unsere Vernunft durch sich selbst zu erkennen vermag, zu überschreiten, und wie jener aus Dingen, die über den Horizont der Erfahrung hinauslagen, so suchte dieser aus einem Bewusstsein *hinter* unserm Bewusstsein (man titulirte es das „philosophische") die Welt zu erklären und abzuleiten. Das Neue, das ganz Unerhörte lag im zweiten Fall nicht in den Resultaten, sondern im Gang und der Form philosophischer Forschung; da selbst das, was die letzte Norm jeder vernünftigen Betrachtung ist, hier nicht mehr gelten durfte.

Die ehemals zu weit nach aussen schweifende Erkenntniss sollte, in sich zurückgebeugt, abgewandt von aller Erfahrung, dabei sich selbst und ihren zarten Mechanismus auf eine bedauernswerthe Weise misshandelnd und aus allen Fugen renkend, die reiche Fülle des Daseins in der Abgeschiedenheit und Leere des reinen Selbstbewusstseins wiederfinden, aus einem todten Formalismus den Wesenskern „herausklauben." Diese Verdrehung und Umkehrung alles natürlichen Denkens giebt dem modernen Dogmatismus das abschreckende und jammervolle Ansehn jener unglücklichen Wahrsager in Dante's Hölle*), welche Minos, weil sie *zu weit voraus* zu sehen trachteten, dazu verdammt hat, mit rückwärts gedrehtem Kopfe einherzugehen.

Es giebt einen Punkt in der Transscendentalphilosophie, über den keine Erklärung hinaus kann. Hier aber muss jene, da ihr Standpunkt selbst nur ein *einseitiger*, in seiner Einseitigkeit unberechtigter ist, mit ihren Untersuchungen abschliessen und einer *erfahrungsmässigen* Betrachtung Platz machen, damit ihre Resultate mit denen empirischer Forschung sich zu einem

*) Zwanzigster Gesang, Vers 7 u. ff.

Ganzen befriedigend zusammenschliessen, und daraus das höchste uns zu hoffende Verständniss der Welt hervorgehe.

Diesen Punkt bezeichnet die Kritik einfach dadurch, dass sie sagt: die *Form* aller Erkenntnisse liegt *in uns*, ihr *Inhalt* dagegen ist *von aussen* (d. h. es sei immer, woher es wolle, nicht aber durch die *erkennende Handlung selbst*) gegeben.

Hier ist nicht mehr abzuleiten, noch zu vereinigen, — nicht mehr, wie Jean Paul einmal bei einer ähnlichen Frage sagt, kühn zu *erklären*, sondern nur kühn *vorzuzeigen;* denn es giebt ein *Urphänomen* in der Transscendentalphilosophie, so gut wie in allen andern Wissenschaften.

Jeder Schritt, hierüber hinaus, ist nothwendig ein Schritt zurück, während ein Schritt zurück, d. h. ein solcher, der sich einer empirischen Betrachtungsweise annähert und diese vorbereitet, für die Metaphysik in der That ein Schritt vorwärts ist.

II.

Kritik der Schopenhauer'schen Erkenntnisstheorie.

Hätte Kant untersucht, was das erkennende Subject dazu bestimmt, einen Theil der innern Wahrnehmungen vom Selbstbewusstsein loszutrennen und daraus eine räumliche Welt zu gestalten, so würde er zwischen innerer und äusserer Erfahrung eine scharfe Trennungslinie gezogen und dadurch auch ein vermittelndes Princip aufgefunden haben zwischen der Spontaneität des Erkennens und dem materialen Gehalt des Bewusstseins. So aber ist bei ihm das erkennende Subject mit sich ewig allein, denn nicht nur zwischen ihm und einem Ding an sich, sondern auch zwischen ihm und einer *Welt als Erscheinung* liegt eine unausfüllbare Kluft; es bleibt sich auch ewig fremd, denn die Ausflüsse seines Wesens sind blosse Formen möglicher Erfahrung, unter welchen es sich nicht erfassen noch begreifen kann; der transscendentale Gegenstand ist sowohl in Ansehung der innern als äussern Anschauung gleich unbekannt (Kr. d. r. V. p. 372): er ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen (Kr. d. r. V. p. 380). — Jene Trennungslinie zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Bewusstsein anderer Dinge zieht nun Schopenhauer, und gründet eben hierauf seine Theilung der Welt in zwei von einander ganz verschiedene Hemisphären, in die Welt als Vorstellung und die Welt als Wille.

Der erste hierzu nöthige Schritt war die anders als bei Kant geschehende *Begründung der Apriorität des Causalgesetzes*. Schopenhauer weist einen tiefer gelegenen Punkt als Kant im Bewusstsein nach, wo diese Function des Verstandes schon ins Spiel treten muss: sie hat nämlich zuvor eine äussere Anschauung zu *schaffen*, ehe sie als Gesetz der Verknüpfung unter äussern Anschauungen auftritt. Hierdurch ist nun mit grösster Bestimmtheit als auf das letzte empirisch Gegebene, den identischen Kern der innern und äussern Erfahrung, auf die *Wahrnehmung* hingewiesen, die ursprünglicher ist, als äussere Anschauung, weil sie dieser, wie jeder andern Function unseres Erkennens, als Bedingung vorhergeht, mithin das eigentliche Triebrad unseres gesammten Bewusstseins bildet. Und in der Wahrnehmung ist zugleich der Punkt gefunden, wo wir aus der Welt des Selbstbewusstseins in die Welt der äussern Anschauung hinübertreten; daher liegt hier auch der eigentliche Stützpunkt des Grundprincips der Schopenhauer'schen Metaphysik.

Es kann natürlich nicht angenommen werden, dass Kant die Causalverbindung zwischen der Sinnesempfindung und ihrem räumlichen Objecte übersehen haben sollte, allein allem Anschein nach nimmt er dieses Causalverhältniss als ein durch den Verstand erst hinzugebrachtes, in die räumliche Anschauung hineingetragenes an, nachdem diese schon fertig dasteht; und dazu veranlasst ihn die Vorstellung, dass alle empirischen Bestimmungen des Selbstbewusstseins, gleichviel ob sie unser eigenes Dasein oder das anderer Dinge betreffen, als „Bestimmungen des Gemüths" Nichts vor einander voraus haben, sondern zu demselben Complex der Erfahrung gehören, in welchen sie durch das, was er „äussere Einbildung" nennt, aufgenommen werden müssen. Die räumliche Anschauung ist ihm also eigentlich etwas ebenso Unmittelbares, als die blosse Wahrnehmung in der Zeit, und es sind zuletzt nur unsere Gedanken und

Vorstellungen, denen, als blossen Aeusserungen der Thätigkeit eines erkennenden Wesens, kein Beharrliches im Raume zum Grunde gelegt zu werden braucht, weil das „stehende und bleibende Ich" im Bewusstsein dessen Stelle vertritt. Die Causalität ist ihm weiter nichts, als nur die Regel, welche eine nothwendige Verbindung unter unsern Vorstellungen herstellt und ihnen dadurch die Beziehung auf einen Gegenstand oder objective Realität verleiht. (Kr. d. r. V. H. p. 192.)

Schopenhauer dagegen bleibt zunächst stehen bei der innern Wahrnehmung und sondirt den in ihr gegebenen Wahrnehmungs*stoff*. Er findet, dass ein Theil desselben uns unmittelbar verständlich ist, ohne dass es einer Umformung in äussere Anschauung bedarf, weil er sich ankündigt als ein Spontanes, unserm Selbst Angehöriges, welches desshalb mit unserm Denken und Erkennen im nämlichen Begriffe des „Ich" zusammengefasst wird; ein anderer Theil dagegen erscheint als ein sich uns Aufnöthigendes, unserm Wesen Fremdes, und indem wir seinen Gegensatz zu unsern selbsteigenen Aeusserungen erkennen, fühlt der Verstand sich gedrungen, seine Function auf ihn anzuwenden und ihn dadurch in äussere Anschauung zu verwandeln.

Man wird schwerlich einen haltbaren Einwand gegen Schopenhauer's Beweis der Apriorität des Causalgesetzes aufbringen können, denn wenn auch die empirischen Belege und Untersuchungen in der Schrift über den Satz vom zureichenden Grunde nur dazu dienen können, die Sache mehr ins Licht zu setzen, so gründet sich der Beweis doch schon fest genug auf die einfache Ueberlegung, dass die Sinnesempfindung zuvor da sein muss, ehe wir einen äussern Gegenstand erkennen, und dass dieser sonach nicht erst *a posteriori* als Ursache der Empfindung *erkannt*, sondern schon *a priori* als solche *angeschauet* wird.

Die Einwürfe, welche Herbart hiergegen vorbringt, (Kleinere philos. Schrift. III, p. 485—488,) treffen im

Grunde gar nicht den Beweis, sondern nur den Mangel einer psychologischen Erklärung, wie der Mensch in allmäliger Ausbildung dazu komme, die Empfindungen der Sinne auf Objecte, und ins Besondere mehrere Empfindungen auf das *nämliche* Object zu beziehen. Die Beantwortung der ersten Frage gehört nicht in eine Erkenntnisstheorie; was aber das Kriterium der *Einheit des Objectes* anlangt, so liegt dasselbe zuvörderst in der Gleichzeitigkeit der Wahrnehmungen, sodann aber auch in der Identität des Ortes im Raume, wo wir uns die Ursache mehrerer Empfindungen vorstellen müssen. An derselben Stelle im Raum, wo schon eine bestimmte Ursache wirkt, da können wir uns, vermöge der uns *a priori* bewussten Beharrlichkeit der Materie, nicht gleichzeitig eine andere materielle Ursache als wirkend vorstellen, folglich müssen wir zu zwei ganz verschiedenen Wirkungen, z. B. zu einer gefühlten und einer gesehenen, die nämliche Ursache hinzudenken.

Zu Gunsten des von Schopenhauer bestrittenen Kantischen Beweises des Causalgesetzes liesse sich vielleicht geltend machen, dass im Grunde auch bei Schopenhauer erst durch den Regressus der Folgen und Ursachen eine Succession der Erscheinungen im Raume, mithin eine wirkliche Aufeinanderfolge, erkannt wird. Denn: erstlich ist es ja zuletzt der Uebergang von der empfundenen Wirkung auf ihre Ursache, welcher uns eine Welt im Raume schafft, folglich auch erst eine Succession räumlicher Zustände möglich macht; sodann aber, was die blosse Aufeinanderfolge äusserer Veränderungen anlangt, so kann diese *unmittelbar* von uns nur dann erkannt werden, wenn sie in jedem Zeitpunkte einer Reihe von Veränderungen entspricht, die in unserer Sinnlichkeit vorgehen und von uns successiv auf ihre räumliche Ursache bezogen werden, wenn also mit der äussern Vorstellungsreihe eine innere Wahrnehmungsreihe parallel läuft, oder richtiger *zusammenfällt;* ausserdem aber, und dies ist der regelmässige Fall, ist die Erkenntniss einer objectiven

aber dem *Dasein* nach hervorbringen kann. (Kr. d. r. V. p. 92.)

Somit musste schon für die Erkenntnisstheorie ein Reales als Voraussetzung dastehen, obwohl als ein durchaus Bestimmungsloses, weil alle Bestimmungen, die wir ihm zu geben vermochten, aus der Erscheinungswelt hätten entlehnt sein müssen; wesshalb wir uns damit halfen, dass wir es durch *Negationen* von der Erscheinungswelt abgränzten. Da aber aller Erfahrung die Wahrnehmung vorhergeht, so stand uns *a priori* fest, dass in aller Erfahrung, als ihr letzter durch die Formen der Erkenntniss verhüllter Kern, das Ding an sich enthalten sei, dass letzteres mithin eine Beziehung zur Erscheinung habe. Ohne diese Gewissheit hatte es überhaupt keinen Sinn, von Erscheinungen zu reden, da eben die Erscheinung schon ein *Erscheinendes* voraussetzt.

Wenn wir nun aber einen Schritt weiter gehen, und den Standpunkt der Transscendentalphilosophie verlassend uns auf den Boden empirischer Erkenntniss stellen, um uns einer Betrachtung der *äussern Erfahrung* hinzugeben, so bleibt uns zwar das erkennende Bewusstsein immer das Medium, in welchem die Erfahrung sich darstellt, allein alle unsere Nachforschungen führen (wie in § 12. der Darstellung ausgeführt wurde) zuletzt auf einen Kern in aller Erfahrung, der sich jeder Erklärung durch unsere Vorstellungsformen entzieht, und darum als ein von unserer Vorstellung völlig Verschiedenes ankündigt. Dieser Kern ist nun eben jene Realität, welche wir den Dingen insgesammt zuerkennen, hier jedoch nicht bloss unter jenen *negativen* Bestimmungen auftretend, die wir ihr *a priori* beilegen, sondern unter einem bestimmten Erfahrungs*inhalt*, nämlich als das unveränderliche Substrat einer Reihe gleichartiger und zusammengehöriger Erscheinungen (als Kraft oder Charakter). Wir haben es also hier zwar auch noch mit einer Erscheinung zu thun, jedoch mit einer solchen, die uns die wichtige

Einsicht gewährt, wo das Gebiet der Erfahrung aufhöre, und mithin das Ding an sich in ein unmittelbares Verhältniss zur Erscheinung trete. Wenn wir nun die in der Natur sich manifestirenden Kräfte und Lebensideen in einer vollständigen Reihe uns vorstellen, so erhalten wir damit ebensoviel *Momente der Verknüpfung* der Welt als Vorstellung mit der ihr zum Grunde liegenden Realität, und ob wir diese darum auch um Nichts mehr zu erkennen vermögen nach dem, was sie *an sich selbst* ist, so muss uns doch hierdurch die Möglichkeit einer andern Erkenntniss von bedeutsamer Art gegeben sein. Wie nämlich die Erklärung der Erscheinungen zur Feststellung der ursprünglichen Naturkräfte führte, welche in einer unendlichen Zahl von Erscheinungen sich gleichmässig kund geben, so muss eine Betrachtung aller Naturkräfte und bleibenden Lebenserscheinungen zu dem Verständniss führen, wie das Ding an sich in der Welt überhaupt sich objectivire, d. h. welchen Grundcharakter es in den Erscheinungen in ihrer *Gesammtheit* auspräge. Es liesse sich dann also unterscheiden zwischen einer Welt als *Vorstellung* und einer Welt als *unmittelbarer Objectivation* des Dinges an sich; in jener gelangen wir durch die dem Satz vom zureichenden Grunde nachschreitende Erklärung auf die *qualitates occultae* der Dinge, in dieser muss eine zusammenfassende Betrachtung ein erhöhtes Verständniss der *qualitates occultae* wie der Welt überhaupt hervorbringen. — Letzteres ist die Aufgabe, welche Schopenhauer der Metaphysik stellt. Er will nicht mit Kant durch sie bloss zu einem Aufschluss über die formalen Bedingungen der Erfahrung, sondern an die Grenze der Erscheinung selbst, ihrer *Wirklichkeit* nach, hinführen, jedoch unter steter Beobachtung der von Kant menschlicher Erkenntniss nachgewiesenen Schranken. Man hat daher Unrecht, wenn man behauptet, das Ziel, welches Schopenhauer der Metaphysik setze, stehe im Widerspruch mit dessen idealistischer Grundansicht; dies ist so wenig der Fall, als der empirische

oder immanente Dogmatismus einen Widerspruch zum transscendentalen Idealismus enthält: denn der *transscendentale* Idealismus ist kein absoluter Idealismus, und der *immanente* Dogmatismus kein absoluter Dogmatismus, — sie beschränken sich gegenseitig, und können darum nebeneinander bestehen.

Kant sagte: die Vernunft bezwecke bei ihren metaphysischen Bemühungen Einhelligkeit und Zusammenstimmung in allen ihren Erkenntnissen, und sie erreiche diese dadurch, dass sie die Grenzen ihres *eigenen Gebrauchs* auffinde, womit sie uns zugleich anzeige, wo eine Welt der Noumena ihren Anfang habe, mithin mehr lehre, als alle Erfahrung vermag. Die von Schopenhauer der Metaphysik gestellte Aufgabe lässt sich in ganz ähnlicher Weise bestimmen; wir haben hier nur für die bloss *formale* Möglichkeit die *materiale*, anstatt der Grenze unserer reinen Vernunfterkenntnisse die Grenze wirklicher Erfahrung zu setzen. Diese Grenze hat gleichfalls darin ihren positiven Werth, dass sie uns lehrt, wo eine intelligible Welt anfange, die wir voraussetzen müssen. Da nun, wie wir sahen, die *qualitates occultae* in aller äussern Erfahrung die unmittelbarste und nächste Beziehung der Erscheinung auf das Ding an sich ausdrücken, so wäre mit einer Feststellung aller ursprünglichen Qualitäten die wahre und unveränderliche Grenze für die äussere Erfahrung gefunden.*) Aber diese Grenzbestimmung der äussern Erfahrung, welche schon den empirischen Wissenschaften zusammengenommen obliegt, zeigt noch nicht die Grenze der Erfahrung *überhaupt*. Hierzu wird vielmehr erfordert, dass wir mit dem Bewusstsein anderer

*) Wie unsere Vorstellungsformen Principien der *formalen* Möglichkeit der Erfahrung sind, so enthält jede Naturkraft die Möglichkeit eines Erfahrungsinhalts, der uns unter jenen Formen gegeben wird. Man kann desshalb die Kräfte Principien einer *materialen* Möglichkeit nennen. — Nur auf letztere passt die oft fehlerhaft gebrauchte Unterscheidung zwischen *potentia* und *actus*. —

Dinge das Bewusstsein *von uns selbst* vereinigen. (Vergl. die Darstellung, § 13 a. E.)

Das Unterscheidende des Princips der Metaphysik von aller andern Erfahrungserkenntniss wird sich also im Allgemeinen dahin bestimmen lassen, dass die Metaphysik zur Erkenntniss der äussern Erfahrung *die Erkenntniss von uns selbst im Selbstbewusstsein hinzubringt.*

Wir haben nun die Art zu prüfen, in welcher Schopenhauer diese Verbindung vollzieht, und darnach die Richtigkeit und den Werth seines metaphysischen Grundgedankens zu bemessen.

Es ist ausführlich gezeigt worden, dass die Wahrnehmung die ursprünglichste erkennende Function sei, und in ihr das Reale sich am unmittelbarsten und unter der einfachsten Form kundgebe. Da nun die empirischen Bestimmungen unseres eigenen Daseins in der Zeit schon durch die blosse Wahrnehmung erkannt werden, das heisst, schon allein durch diese eine innere Erfahrung zu Stande kommt, ohne dass eine andere Function des Erkenntnissvermögens ins Spiel gesetzt zu werden brauchte, um das Materiale der Wahrnehmung erst zur Erfahrung zu gestalten, da sonach am Gegenstande des Selbstbewusstseins — dem Willen — die Form, unter welcher er *wahrgenommen* wird, von derjenigen, unter welcher er *erkannt* oder *gedacht* wird, durch Nichts unterschieden ist: so sind wir wohl berechtigt zu sagen, dass keine Erkenntniss derjenigen an Unmittelbarkeit gleichkomme, welche wir vom Gegenstande des Selbstbewusstseins haben; denn bei aller äusserer Erfahrung empfinden wir das in der Wahrnehmung unmittelbar Gegenwärtige nur dunkel als ein uns Fremdartiges, das wir von unserm Wesen auszustossen streben, und erst, wenn der Verstand auf ein im Raume angeschautes Object übergeht, wird das unmittelbar Empfundene zu einem *Verstandenen* und gewinnt uns gegenüber ein selbstständiges Dasein. Hierdurch ist mit grösster Bestimmtheit der

wesentliche Unterschied zwischen innerer und äusserer Erfahrung nachgewiesen.*)

Haben wir nun aber erkannt, dass der äussern Erfahrung ein wahrhaft Reales zum Grunde liege, wie wir dies in der Wahrnehmung voraussetzen, so gewinnt jene Annahme nach der obigen Unterscheidung zunächst die Bedeutung, dass dadurch auch den äussern Dingen, sobald wir sie ausserhalb aller Causalverknüpfung und räumlichen Bestimmungen denken, eine an die blosse Zeitform gebundene Realität zugesichert bleibt. Das Ding an sich in diesem Sinne würde nicht das von der Erkenntniss und dem Erkanntwerden überhaupt, sondern nur das von der Erkenntniss eines *fremden Subjects* Unabhängige sein, darunter also etwas verstanden werden, das sich unter der Form der Selbsterkenntniss gegeben ist. Die Voraussetzung, dass ein Solches den äussern Dingen zum Grunde liege, liesse sich etwa in folgender Weise aussprechen: In jedem Dinge, das ich empirisch erkenne, ist Etwas, das, wenn Erkenntniss bei ihm wäre, wie sie mit meinem Selbst verbunden ist, sich selbst unter der Form der Zeit gegenwärtig sein müsste, wie mir mein eigenes Selbst auch gegenwärtig ist.

In diesem Sinne fasst nun Schopenhauer in der That den Begriff des Dinges an sich, sofern es die Grundlage seiner *Metaphysik* bildet. Es ist ihm ein durch innere Erfahrung Gegebenes, Thatsächliches, und wird als ein solches an die Stelle jenes uns ewig verborgenen X gesetzt, das niemals zum Schlüssel der Welterschein-

*) Der wichtige Unterschied, der zwischen den Bestimmungen des empirischen Selbstbewusstseins (*Wille* und *Empfindung*) stattfindet und bei Schopenhauer den Uebergang von der Transscendentalphilosophie zur Metaphysik herstellt, greift nirgends ein in die Untersuchungen der Vernunftkritik; gelegentlich berührt ihn aber Kant dennoch in seiner Anthropologie (§ 13), wo er seltsamer Weise dem *innern* Sinn einen sogenannten „*inwendigen* Sinn" entgegensetzt, dadurch aber wenigstens zeigt, dass er sich jenes Unterschiedes bewusst ist.

ungen werden kann. Er sagt aber damit zunächst nur, dass den Dingen noch eine andere Art von Existenz zukommen müsse, als ihr materielles Dasein, welches an unsere Vorstellungsart gebunden ist, dass gewissermaassen in den Dingen die Anlage liegen müsse, *sich aus sich selbst heraus zu erkennen.*

Es ist bemerkenswerth, dass Kant einmal etwas ganz Aehnliches aufstellt (Kr. d. r. V. p. 357 u. ff.), obwohl nur als eine Hypothese, durch welche er die Behauptung von der Einfachheit der menschlichen Seele neutralisiren, und dieselbe als eine blosse Idee ohne allen objectiven Gebrauch nachweisen will. Das Ich, sagt er, ist „ein Bewusstsein, das meine Vorstellungen begleitet" — „das Subject, dem Gedanken als Bestimmungen inhäriren", — es ist „Gegenstand des innern Sinnes." Als solcher hat es aber gar Nichts voraus vor der äussern Erscheinungswelt, wenn wir die Idealität der Erkenntnissformen annehmen; denn alsdann dürfen wir in der Materie, dem Gegenstande der äussern Sinne, gleichfalls ein Substrat voraussetzen, das die Eigenschaften dessen hat, was wir in uns *Seele* nennen. Wenigstens bleibt gewiss, dass wir nicht angeben können, worin das denkende Ich von dem Intelligiblen, welches der äussern Erscheinung zum Grunde liegt, innerlich sich irgend unterscheide. (p. 360 a. a. O.)

Da Kant immer nur beim *erkennenden* Ich stehen bleibt, und bei ihm nicht, wie bei Schopenhauer, das unter empirischen Bestimmungen auftretende Ich einen Uebergang bildet zwischen dem erkennenden Subject und der vorgestellten Welt, so kann er natürlich nichts finden, was er vom Subject auf die Materie übertragen könnte, als das *Denken,* und so muss ihm die obige Hypothese ohne allen positiven Werth bleiben.

Schopenhauer dagegen erkennt in der innern Erfahrung das Erste und Ursprüngliche, die unmittelbarste Kundgebung des Dinges an sich. Die Richtigkeit dieser

Ansicht haben wir ausführlich genug darzuthun versucht.

Wenn wir nun den Dingen ausser uns dieselbe Realität zuerkennen, wie uns selbst, so schliesst dieses die Voraussetzung in sich, dass die äussere Erscheinungswelt, wenn sie aus denjenigen Formen, die nicht für die innere Wahrnehmung bestimmend sind, also aus der causalen Verknüpfung und allem räumlichen Zusammenhange, herausgehoben wäre, immer noch einen *Inhalt* behalten müsste, demjenigen entsprechend, der unser Selbstbewusstsein ausfüllt; denn da, wo das *Mehr* ist, das Ding an sich, muss auch das *Minder*, die Erscheinung in der blossen Zeit, als ein vermittelndes Moment zwischen äusserer Erscheinung und Ding an sich, vorausgesetzt werden.

Es hat nun aber vielfache Angriffe erfahren, dass Schopenhauer als dieses vermittelnde Princip den *Willen* aufstellte, mit welchem, wie man behauptete, die Vorstellung eines *erkennenden* Wesens so innig verknüpft sei, dass schon eine Ausdehnung dieses Begriffs auf das Object *aller* innern Erfahrung Willkür verrathe, seine Ueberordnung über den Begriff der Kraft aber ganz unstatthaft sei.

Die Speculation gelangt bei ihren Untersuchungen oft zu völlig neuen Begriffen, und sieht sich desshalb auch genöthigt, Worte in der Sprache für sie aufzusuchen, welche wegen ihrer wenigstens verwandten Bedeutung dazu dienen können, jene zu fixiren. Natürlich bleiben aber solche Ausdrücke für die Speculation immer die brauchbarsten, mit denen der allgemeine Sprachgebrauch schon einen bestimmten Sinn verbindet; dies macht die philosophischen Wahrheiten der Mittheilung zugänglicher, und erleichtert überdies die Kritik speculativer Sätze, weil es alsdann oft nur der Analysis des Begriffes bedarf, um die Richtigkeit der Urtheile zu prüfen, in denen er vorkommt. — Das Wort „Wille" ist jedenfalls so alt wie unsere Sprache, und was da-

durch bezeichnet werde, darüber kann eine kurze Untersuchung seines Gebrauchs aufklären.

Der menschlichen *Seele,* d. h. dem, was der Mensch, abgesehen von seiner äusseren Erscheinung, noch sein mag, wurden von jeher zwei verschiedene Aeusserungen beigelegt — *Wollen* und *Erkennen.* Manche setzten zwar zwischen beide noch das *Gefühl,* doch ergiebt schon eine oberflächliche Betrachtung, dass hierunter nur die *passive* Seite des Wollens verstanden wurde, ein bestimmter *Zustand* desselben; denn nahm man Wollen als ein Vermögen der menschlichen Seele, so musste dasselbe, wie jede andere Kraft der Natur, auch vorhanden sein, wo eine Erscheinung, ein wirksames Eingreifen dieser Kraft in die Aussenwelt, fehlte, und man musste also auch eine passive Seite derselben, eine Reaction gegen äussere Einwirkung, das Gefühl, als nothwendig mit ihr verbunden anerkennen. Nur die Vermischung der Begriffe Willkür und Wille konnte dazu führen, das von Erkenntniss geleitete Wollen für ein Einfaches, Elementares anzunehmen, und demgemäss einerseits das Gefühl als etwas *toto genere* Verschiedenes dem Willen gegenüber zu stellen, andrerseits aber jede scharfe Abgrenzung des Willens vom Erkennen aufzuheben.

Dadurch, dass der Sprachgebrauch Wille und Erkenntniss unter dem höhern Begriff der Seele vereinigt, scheint er allerdings sagen zu wollen, dass jene beiden Dinge als *verbunden* vorgestellt werden müssen, und jedes von ihnen, für sich selbst gedacht, seine rechte Bedeutung verliere. Der Grund, welcher das philosophisch rohe Bewusstsein diese Vereinigung für nothwendig achten lässt, ist nicht schwer aufzufinden. Dasselbe nimmt nämlich die äussere Welt, wie sie sich ihm anschaulich darstellt, für *real*, und ist noch nicht genöthigt, ein wahrhaft Reales hinter ihr zu suchen. Darum bezeichnet es das Letzte und Unerklärliche in den Erscheinungen durch den blossen Verhältnissbegriff des *Gesetzes,* während erst

das gebildete Bewusstsein zu dem der *Kraft* aufsteigt, weil das Gesetz bloss ein unerklärliches Verhältniss zweier Erscheinungen zu einander, Kraft dagegen eine Wirksamkeit aus eigener Macht, eine Autonomie, ausdrückt. Nun sind wir uns aber nur Einer Kraft in der Natur unmittelbar bewusst; sie stellt sich dar einmal als die *Auffassung der objectiven Welt,* und sodann als *Wille.* Jene Auffassung aber können wir selbst wieder als einen Ausfluss der Macht des Willens ansehen, denn *wir wollen* auffassen, *wollen* durch unser Erkennen die Welt uns aneignen; das Wollen also ist die unserer ganzen Erscheinung zum Grunde liegende Kraft. Diese Kraft nun ist nirgend anders wahrnehmbar, als in der dunkeln Tiefe des eigenen Bewusstseins. Das Bewusstsein anderer Dinge vermag sich nicht bis dahin zu versteigen, dass wir uns mit unserm ganzen Sein und Fühlen in dieselben versetzen. Der Mensch findet daher nur *sich allein* als wollend, und da er ein *erkennendes* Wesen ist, so setzt er den Willen als nothwendig verbunden mit dem *Erkennen,* ja wohl auch oft ausschliesslich als verbunden mit dem *vernünftigen* Erkennen.

Sobald wir aber bei unserer Betrachtung der Natur den Begriff der Kraft, der *qualitas occulta,* in seiner Reinheit erfasst haben, müssen wir auch zugestehen, dass dieser ein dem Wesen nach ganz Identisches bezeichnet mit dem Willen in uns, denn im Begriff der Kraft wird abstrahirt von allem äussern Wirken, und soll nur der unerkennbare Grund aller Wirksamkeit bezeichnet werden. Als Grund alles Wirkens in uns finden wir dasjenige, was der Sprachgebrauch Wille nennt. Darum, weil das Erkennen in uns hinzutritt, verliert dieser Wille Nichts an seiner eigentlichen Bedeutung, als die einzige uns unmittelbar kund gewordene Kraft in der Natur, die das Substrat ist der an unserm Leibe vorgehenden Veränderungen. Die Eigenthümlichkeit des menschlichen Handelns, ja seiner ganzen äussern Erscheinung führen wir, als auf den letzten Erklärungsgrund, zurück

auf seinen *Charakter*, d. h. die besondere *Beschaffenheit* seines Willens. Die Begriffe Wille und Kraft zeigen demnach die grösste Gleichartigkeit, denn durch beide soll das innere Wesen einer räumlichen Erscheinung bezeichnet werden; nur mit dem Unterschiede, dass beim „Willen" die Vorstellung hinzukommt: diese besondere Kraft ist nicht allein Erklärungsgrund meiner äussern Wirksamkeit, sondern sie ist zugleich das seiner Existenz nach mir *unmittelbar Bewusste* und in allen seinen Aeusserungen *unmittelbar Gegenwärtige und Verständliche.*)* Im Begriff des Willens liegt also zugleich das Merkmal der unmittelbaren und von einem fremden Erkennen unabhängigen Realität. Durch diese letzte Bedeutung, *aber auch durch sie allein*, hat der Begriff „Wille" einen grössern Inhalt als der der Kraft. Gerade nun dieses *Mehr* im Begriff des Willens ist es, welches wir den Dingen ausser uns, indem wir ihnen eine höhere Realität als die blosse Erscheinungswirklichkeit zuerkennen, nothwendig beilegen müssen; wir erkennen desshalb in allen Kräften der Natur dasselbe Princip wie im Willen, wir erweitern also erlaubter Weise den Umfang dieses Begriffs und ordnen ihm den Kraftbegriff unter.

Der grosse Gewinn, der für die Metaphysik hieraus hervorgeht, ist, dass nun erst ein gemeinsames Princip der innern und äussern Erfahrung gefunden ist, das beide zusammenhält, und vermöge dessen die aus der äussern Erfahrung geschöpften Erkenntnisse einen wahrhaft objectiven Werth bekommen, auf die Erscheinungen des Selbstbewusstseins bezogen und an ihnen erläutert

---

*) Indem der Verstand den Process, wodurch er, noch unbewusst, die anschauliche Welt schuf (vergl. die Darstellung der Schop. Philos. §§ 6 u. 7), auf diese selbst in bewusster Weise fortsetzt und an der Kette der Bedingungen Glied um Glied zusammenfasset (vergl. § 12 am a. O.), gelangt er in der Welt als *Vorstellung* auf den nämlichen letzten Kern der Erscheinungen, welcher im innern Sinn unmittelbar der Selbstanschauung offen liegt.

werden können. Das gesammte empirische Bewusstsein ist nun nach zwei Richtungen hin abgegränzt: nach der Seite des Selbstbewusstseins durch das *Ich*, nach der des Bewusstseins anderer Dinge durch die letzten *Kräfte* und *Qualitäten* der äussern Natur.

Bei einer nur einigermaassen unbefangenen Beurtheilung wird man das grosse Aperçu nicht genug bewundern können, durch welches Schopenhauer die uns fremd und räthselhaft gegenüber stehende „Welt als Vorstellung" mit unserm Selbstbewusstsein in eine innige Verbindung setzt, und uns so den einzigen Zugang in ihr richtiges Verständniss eröffnet. Diese Grundwahrheit seiner Metaphysik ist, wie jedes geniale Aperçu, so einfach, Jedem so leicht verständlich, und dabei doch, gleich dem grossen Kantischen Aperçu von der Idealität des Raumes und der Zeit, unsere ganze Gedankenwelt so tief erschütternd und umgestaltend, dass sie bedeutsamer und mächtiger in die Fortentwickelung der Philosophie eingreifen muss, als alles, was seit Kant im Felde der Speculation geschehen ist.

Wenn nun aber dennoch die Schopenhauer'sche Metaphysik vielfache Widersprüche und Angriffe erfahren hat, so suchen wir die Gründe hiervon nicht sowohl in der Unhaltbarkeit, als in der grossen Neuheit und Ungewöhnlichkeit ihrer Lehren. Zum geringern Theile liegen sie vielleicht auch in der Art und Weise, wie Schopenhauer sein System zuerst dargestellt und in der Folge weiter ausgebildet hat. Es wäre gewiss ein grosser Irrthum, wenn man in dem vor mehr als vierzig Jahren erschienenen ersten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung" den Grundgedanken der Schopenhauer'schen Philosophie schon ganz deutlich und rein dargelegt und entwickelt finden wollte; vielmehr hat Schopenhauer in späterer Zeit (namentlich durch die Schrift: „Ueber den Willen in der Natur") seine Lehre so wesentlich vervollkommnet, dass sich das Ganze derselben nur durch ein Studium aller seiner Schriften richtig auffassen lässt.

Aus den verschiedensten Gesichtspunkten sucht Schopenhauer jenen Grundgedanken zu beleuchten und zu vervollständigen, und da er sich niemals mit blossen Begriffen begnügt, um aus diesen seine Folgerungen herzuleiten, sondern, ausgerüstet mit einer vielseitigen Kenntniss der Natur und einem tiefen Verständniss menschlichen Wesens, an den Urquell alles Wissens, die *Anschauung*, allenthalben zurückgeht: so erhalten die Wahrheiten seiner Metaphysik eine ungemein feste Begründung und beinahe der Anschauung gleichkommende Evidenz.

In Einer Hinsicht aber ist Schopenhauer von dieser Methode abgewichen, und hat dadurch sein grosses Aperçu vielfachen Missverständnissen und Angriffen ausgesetzt.

Gleich am Eingange seiner Metaphysik nämlich behandelt er den als eine unmittelbare Thatsache des Bewusstseins eingeführten Willen in *transscendenter* Weise, indem er von ihm dasjenige aussagt, was nur vom erkenntnisstheoretischen Ding an sich gelten darf. Er schliesst ihn völlig aus von jeder Form der Erscheinung und einer *objectiven* Erkenntniss überhaupt*), sagt aber dennoch, dass er von Jedem unmittelbar seinem *Wesen nach* erkannt werde, weil das Erkennende und das Erkannte hier in Eines zusammenfalle. (I. 127.) Letzteres ist aber nicht richtig, sondern das Erkennende und Erkannte bleiben immer noch getrennt, (obwohl sie der *Existenz nach* Eines sind) und nur in der Unabhängigkeit von der Erkenntniss eines *fremden Subjects* liegt das Unterscheidende des Selbstbewusstseins.

Schopenhauer scheint uns demnach einen dogmatischen Missgriff zu begehen, der aus dem erkenntnisstheoretischen Gesichtspunkte betrachtet eine Verläugnung des idealistischen Princips ist, aus dem metaphysischen dagegen eine Verläugnung des einmal eingenommenen empirischen Standpunkts. Der Wille, welcher nur die unmittelbarste Erscheinung, die nächste Kundgebung des Dinges an sich ist, und als ein *immanentes* Princip dazu dienen soll, die Welterscheinungen zu erklären, verwandelt sich hier plötzlich in das *eigentliche*, das *transscendentale* Ding an sich.

*) Dies steht in naher Verbindung mit der von uns pag. 121 ff. bestrittenen erkenntnisstheoretischen Annahme.

So fand man denn eine erwünschte Veranlassung, an der Schopenhauer'schen Philosophie gerade dasjenige mit Tadel zu überschütten, worin ihre Hauptstärke und ihre grosse Neuheit liegt: dass sie nämlich das ἓν καὶ πᾶν oder das Princip des All-Einen an ein empirisches Datum anknüpft und dadurch in das Gebiet der Erfahrung hineinzieht. Man sagte, sie habe auf diese Weise jenes Princip verfälscht und in Widerspruch mit sich selbst gebracht. Die nächste Remedur, welche daher eine Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie in der Regel für nothwendig achtete, war, dass sie für den *Willen* schrieb: das *Absolutum*, dann aber so verfuhr, als müsse bei diesem neu eingesetzten Werth die Rechnung nach wie vor stimmen. Dadurch machte die Kritik eine Diversion, welche für die Beurtheilung der Schopenhauerschen Philosophie keinesfalls günstig sein konnte. Das sogenannte Absolute tritt, wie dies Frauenstädt (Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie) richtig bemerkt, überall *cosmogonisch* auf, — Schopenhauer's Wille *nicht*. Das Absolute ist ursprünglich nur von erkenntnisstheoretischer Bedeutung, nimmt aber unter einer sogenannten dialektischen Behandlung die Gestalt des metaphysischen Princips an; Schopenhauer's Wille ist dagegen durchaus und ursprünglich ein metaphysisches Princip, — wir halten hieran fest, wenn gleich Schopenhauer selbst diesen Ursprung im obigen Fall zu vergessen scheint.

Das Ding an sich, als erkenntnisstheoretisches Princip, lässt sich nur durch Negationen bestimmen und von der Erscheinungswelt abgrenzen, weil es als Voraussetzung der denkenden Handlung selbst nie Gegenstand für das Denken werden kann. Wenn wir daher dasselbe auch *grundlos* und *frei* nennen, so sagen wir damit nichts

mehr, als dass es der Causalität entzogen sei; ebenso, wenn wir ihm *Einheit* beilegen, so entheben wir es dadurch nur aller zeitlich-räumlichen Bestimmung. Im gewöhnlichen Gebrauche gilt Einheit als Negation der Vielheit, obwohl sie eigentlich, genauer betrachtet, nur ein Moment der letztern ist; dennoch giebt es kein anderes Wort, um damit zu bezeichnen, dass das Ding an sich ausserhalb der Zeit liege, als eben das Wort *Einheit;* denn dasselbe drückt einen Abschluss, eine Ruhe für das Denken und Schauen aus, und es liegt uns eben nur daran, einen solchen Act des Denkens zu bezeichnen, wo dasselbe aus der Bewegung (einer Synthesis ohne Aufhören) durch Negation zur Ruhe kommt. Werden wir daher gefragt: was das Reale sei, wenn es *Eines* sei, so können wir nur antworten, dass es *nicht Vieles* sei, und darum auch nicht Eines im *Gegensatz zum Vielen,* sondern mit völligem Ausschluss dieses Gegensatzes.

Die Einheit des sogenannten *Absoluten,* wo dasselbe als ἓν καὶ πᾶν auftritt, ist nichts anderes, als diese transscendentale, völlig negative Einheit. Sie ist ein gestaltloser Schatten, der uns in aller Erfahrungserkenntniss zu Nichts dienen kann, — Kant würde sagen: eine blosse Idee ohne allen objectiven Gebrauch. Dasselbe aber, was von dieser Einen Bestimmung des Dinges an sich gilt, das gilt von ihm überhaupt, sofern es lediglich in erkenntnisstheoretischer Bedeutung genommen wird. Es ist und bleibt alsdann ein X, auf dessen Erforschung die Untersuchungen der Metaphysik gar nicht gerichtet sein können, das daher auch nicht geeignet ist, der Erfahrung zum Grunde gelegt zu werden.

Darum müssen wir es für einen grossen Missgriff Schopenhauer's halten, dass er (vergl. namentlich I. 128. 144. Eth. 270. 272. am E.) vom Willen *a priori* das ausmachen will, was nur vom Ding an sich in transscendentaler Bedeutung *a priori* behauptet werden darf — nämlich *Grundlosigkeit* und *Einheit.* Jene Schattenbilder blosser Negationen gewinnen hier wirklichen, concreten Gehalt,

aus welchem sich unermessliche Folgerungen ableiten lassen; wir gelangen zu einem *empirischen* ἓν καὶ πᾶν, und doch wird uns dasselbe auf *transscendentale* Art bewiesen. Dies scheint uns der einzige grössere Widerspruch in der Schopenhauer'schen Metaphysik zu sein.

Schopenhauer giebt aber selbst anderwärts die richtige Unterscheidung der Sache; denn obgleich er die Ausdrücke „Wille" und „Ding an sich" mehrentheils als gleichbedeutend braucht, was ihm nach der (I. § 22 z. Anf.) hierüber gegebenen Erklärung gestattet ist, so setzt er doch, wo es der Zusammenhang erfordert, dem *objectivirten* Willen oder Willen *zum Leben* einen Willen *als Ding an sich* oder *ausserhalb aller Objectivation* entgegen.*) Der oben hervorgehobene Widerspruch trifft also nicht die Sache selbst, sondern nur die Art ihrer Begründung. Sucht man ihn aber, immer die *Sache* im Auge behaltend, vorsichtig zu entfernen, so bleiben gerade jene wichtigsten Lehren der Schopenhauer'schen Philosophie durch ihn ganz unberührt.

Bei einer genauern Untersuchung wird man nämlich finden, dass Schopenhauer's ἓν καὶ πᾶν sich gar nicht unmittelbar auf die obige transscendentale Deduction gründet, sondern diese vorerst nur dazu dienen kann, uns mit der *Möglichkeit* jenes Gedankens vertraut zu machen. Die eigentliche Grundlage des ἓν καὶ πᾶν ist die *Erfahrung* selbst, die Betrachtung der Natur und mehr noch die Untersuchungen der Ethik.

In Einer Hinsicht freilich musste die Erkenntnisstheorie der Metaphysik vorarbeiten, indem sie nämlich die zwingenden Fesseln unserer Vorstellungsformen dadurch, dass sie deren Idealität feststellte, in gewissem Sinne von uns nahm, und unserer Erkenntniss ein Feld von *Möglichkeiten* eröffnete, welches der Betrachtung der Erfahrung

*) Behält man diese Unterscheidung immer im Auge, so wird man auch Schopenhauer's vielfach missverstandene Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben richtig auffassen.

selbst eine ganz neue Wendung geben konnte. Jene Möglichkeiten, denen zunächst eben nur eine negative Bedeutung zukam, konnten einen *realen Gehalt* bekommen, zu etwas *Wirklichem* werden, jedoch nicht durch dialektische Kunststücke, sondern einzig und allein durch eine innige und tiefe Auffassung der Natur und unseres eigenen Wesens.

Dies ist nun auch das eigentliche Bestreben der Schopenhauer'schen Metaphysik, und in dieser Weise schliesst sich dieselbe innig an die Erkenntnisstheorie an, ohne dass darum zwischen beiden die rechte Grenze aufgehoben würde.

Die Freiheit oder Grundlosigkeit des *Dinges an sich* konnte nicht so ohne Weiteres auf den *Willen* übertragen werden; sie blieb für diesen eine blosse *Möglichkeit*. Dadurch aber, dass die Erfahrung uns das ethische Phänomen des Gefühls der Verantwortlichkeit für unsere Handlungen aufwies, wurden wir zur Ueberzeugung von der Aseität des Willens hingeführt, und aus der *transscendentalen* wurde mithin eine *metaphysische* Wahrheit. Ebenso nun konnte der Gedanke des *ἓν καὶ πᾶν*, d. h. die Annahme, dass das allen Dingen zum Grunde liegende Reale trotz aller Verschiedenheit und Vielheit in der Erscheinung seinem Wesen nach *Eines* sei, durch die Transscendentalphilosophie nur als *möglich* nachgewiesen werden, indem diese die Idealität unserer Anschauungsformen feststellte; die Wahrheit und Wirklichkeit dieser Annahme lehrte uns aber das zweite Urphänomen der Ethik, das Mitleid, in welchem wir uns mit Andern identificiren, lehrte auch eine allgemeine Betrachtung der Natur, wo wir alle Kräfte und Lebensäusserungen zurückführen mussten auf *dasselbe* dunkle, ruhelose Streben nach Selbsterhaltung und Selbstbethätigung, welches vielfachen Hemmungen durch ein ausser ihm Liegendes unterworfen ist. — Wie ungleich realer und unserm Verständniss zugänglicher, als die todte Abstraction einer transscendentalen Einheit der Naturwesen, die nur ein Ausdruck der Ohnmacht unserer

Vernunft ist, über die Grenzen der Erscheinung hinauszugehen, ist doch die Bedeutung jenes: *„tat twan asi“* („Dies bist Du“), welches beim Anblick fremden Weh's uns die Stimme des Mitleids zuruft. Die Maxime der reinsten Tugend, wie den Ausspruch höchster Weisheit enthält es in sich, und eröffnet uns einen tiefen Blick ins Inn're der Natur und eine wahrhaft grandiose Weltansicht.

Wer erkennt aber nicht im Gange dieser ethischen Untersuchungen die grosse Aehnlichkeit mit der Art und Weise, wie sich Kant sein erkenntnisstheoretisches Problem zurecht legte? Er sagte: synthetische Sätze *a priori* sind *wirklich*, wie aber sind sie *möglich?* Ebenso nun geht Schopenhauer von den beiden *Thatsachen* des Mitleids und der Zurechenbarkeit aus, und erklärt ihre Möglichkeit aus dem Princip des kritischen Idealismus.

Fasst man in dieser Weise die Begründung von Schopenhauer's *ἓν καὶ πᾶν*, der Allmacht, Allgegenwart und Grundlosigkeit des Willens auf, so wird man sich über keine principiellen Widersprüche zu beschweren haben. Denn wo Schopenhauer bei seinen metaphysischen Untersuchungen sich ohne Rückhalt dem Boden der Erfahrung, den er sich einmal zur Grundlage ausersehen hat, anvertraut, da steht er fest und sicher wie kein Anderer, und seine Lehren, seine Erklärung der Welt und ihrer Erscheinungen sind von einer unüberwindlichen Macht der Ueberzeugung und tragen den Ausdruck lebensvoller Wahrheit. — Er sucht uns alsdann für die gegebene Erscheinung, welche das Problem ist, zunächst Analogien in der Erfahrung auf, um das Wesen jener möglichst deutlich erfassen und in Begriffen scharf bestimmen zu können. Seine Untersuchung folgt der inductiven Methode und nimmt überhaupt ganz den Gang einer empirischen Forschung. Wenn er uns z. B. (I. 230.) an eine kalt beleuchtete Mauer führt, um im Zustande ihres Beschauers die schwache Anlage zum Gefühl des Erhabenen nachzuweisen, von da aber überzugehen zu den

stärkern und complicirtern Anlässen derselben Erscheinung, — oder wenn er uns (Eth. p. 236.) einen ganz bestimmten Fall vergegenwärtigt, wo das Mitleid als das einzig mögliche von der bösen Handlung ablenkende Motiv sich darstellt, so verfährt er hier ganz ebenso, wie der Naturforscher, der irgend eine Grunderscheinung seiner Wissenschaft im Experiment zur einfachen und von allem Nebensächlichen befreiten Anschauung bringt, und so zugleich eine durch den Uebergang von der *Ursache zur Wirkung* befestigte Unterlage für seine Folgerungen zu gewinnen sucht. Er zwingt uns hier gerade in derselben Weise, unsere Aufmerksamkeit fest und ungetheilt der Betrachtung eines in seinen Verhältnissen zwar einfachen, aber auch durchaus bestimmten Falles hinzugeben, und stellt alle Voraussetzungen so, dass von der in Frage kommenden Wirkung nur auf *eine einzige* Ursache geschlossen werden kann. Dieses Alles wird dadurch möglich, dass Jeder den Gegenstand der Untersuchung im Selbstbewusstsein mit sich trägt, und die Zustände und Vorgänge an demselben leicht durch die Erinnerung oder Phantasie vergegenwärtigt werden können. Ueberhaupt aber sind es eine Zahl unbestreitbarer Urphänomene, auf welche Schopenhauer's Metaphysik sich in allen Theilen stützt, und die sie in Einem Princip zu vereinigen strebt.

Dass die Betrachtungen der Ethik in höherm Maasse als alle andern für die wichtigsten Wahrheiten seiner Metaphysik entscheidend sein müssen, folgt einfach daraus, dass er uns den Gegenstand der Moral zugleich als das *reale Princip* einführt, und denselben zum Erklärungsgrund der Erfahrung in ihrer Gesammtheit macht. Während die Naturphilosophie nur die Identität des in den äussern Erscheinungen sich darstellenden Wesens bei aller Mannigfaltigkeit der äussern Objectivation festzustellen und zu erklären sucht, so erfasst die Ethik dieses räthselhafte Wesen, wo es am deutlichsten und vollkommensten sich darstellt — im menschlichen Selbstbewusstsein, betrachtet hier die Beschaffenheit seines Auftretens und deren Verhältniss zur vorgestellten Welt, und ertheilt uns damit die höchsten und letzten Aufschlüsse über *das Ganze* der Dinge. So ist denn das *Ethische* die letzte Spitze, in welche für Schopenhauer die Bedeutung des Daseins hinausläuft. —

Wir beschliessen hiermit unsere Betrachtungen über die Schopenhauer'sche Philosophie, da es die Grenzen gegenwärtiger Abhandlung überschreiten würde, die fernere Entwickelung und allseitige Durchführung des grossen Grundgedankens, den wir im Vorausgegangenen zu beleuchten suchten, durch die verschiedenen Theile der Metaphysik ins Einzelne zu verfolgen. Wir glauben genug gethan zu haben, wenn es uns gelungen ist, gerade jenen wichtigsten Punkt der Schopenhauer'schen Metaphysik in ein klares Licht zu setzen, und seine Vereinbarkeit mit den Resultaten der Transscendentalphilosophie nachzuweisen.

Schopenhauer ist der einzig ächte Nachfolger Kant's, weil er der einzige ist, der die Möglichkeit einer Metaphysik aufgefunden hat, die nicht im Widerspruch steht zur Kritik der reinen Vernunft. Mögen wir uns umsehen im Himmel und auf Erden, wir finden keinen andern Weg zu einer wahren und innigen Auffassung des Wesens der Dinge, als eine Erklärung aller Naturerscheinungen aus den Erscheinungen des Selbstbewusstseins.

Der dogmatische Idealismus hatte die inductive Erkenntnissweise ausgeschlossen, während der unendlich höher stehende kritische Idealismus Kant's sie zulässt, ja sogar uns mit allem Ernst und Nachdruck hinweist auf „das fruchtbare Bathos der Erfahrung". Eine Kritik unseres Erkenntnissvermögens kann der Metaphysik nur Ziel, Form und Schranke geben; die erfahrungsmässige Betrachtung allein giebt ihr einen *Inhalt*.

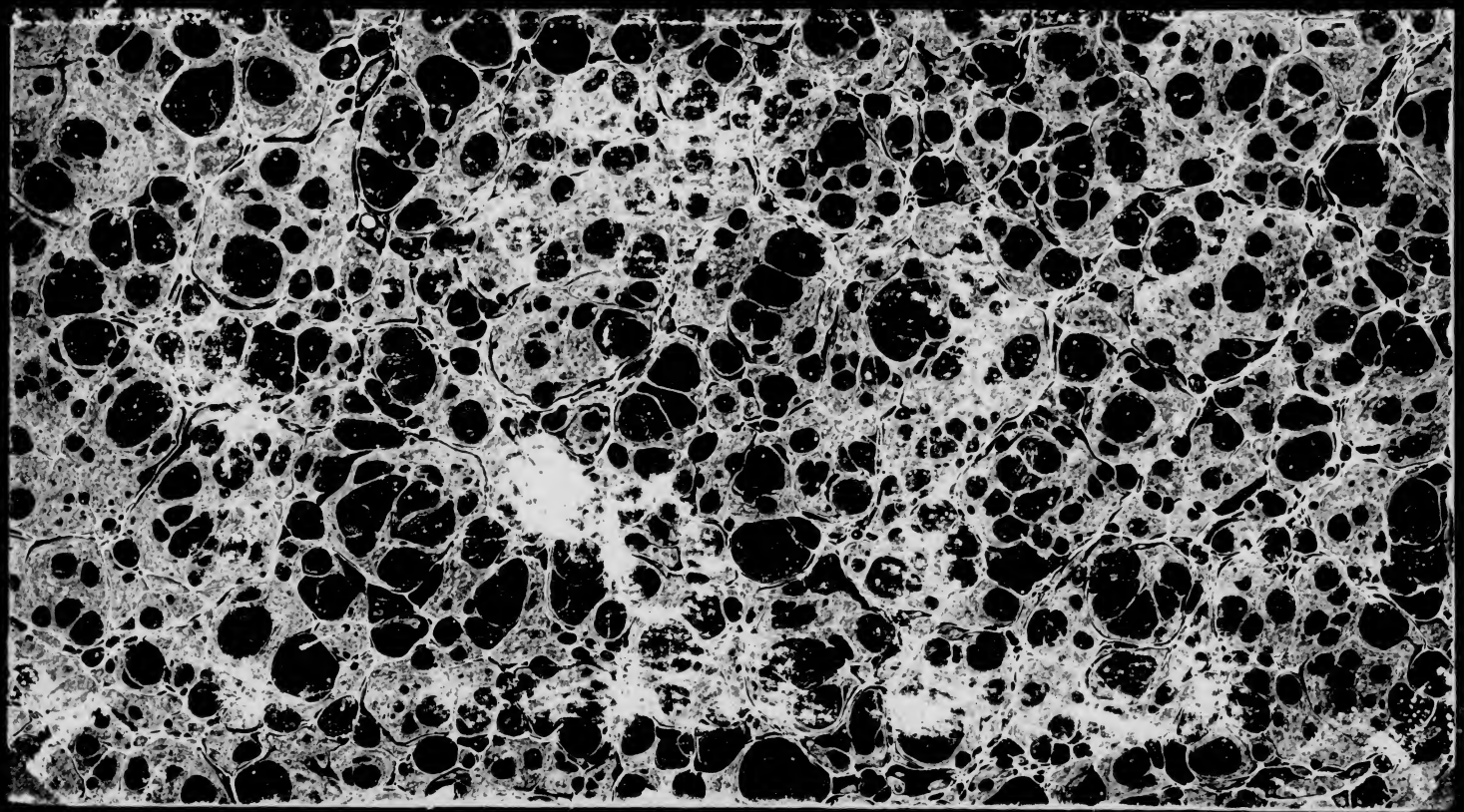
Und so vereinigt denn Schopenhauer in sich Bako und Kant, und eröffnet uns hiermit die Aussicht eines baldigen entscheidendern Eingreifens der Metaphysik in

die empirischen Wissenschaften und einer hierdurch möglichen Beseitigung des plumpen Materialismus und Realismus, der in Folge einer sich selbst überlassenen Empirie Platz gegriffen hat, — wie er auch andrerseits dazu beitragen wird, das Feld der Speculation von den Auswüchsen der neuern Scholastik gänzlich zu reinigen, und die Geister von deren Einflüssen zu befreien.

Verbesserung:

Auf Seite 66, Zeile 5 von oben lies 225 anstatt 252.

Dresden, Druck der Königl. Hofbuchdruckerei von C. C. Meinhold u. Söhne.

COLUMBIA UNIVERSITY
0032141173

1935Sch6 DB1
Bänr
Die Schopenhauer